PUBLICATION
TRIMESTRIELLE

Onzième Année
1950 - Fascicule 1
— (96 pages) —

Directeur : *R. P. CAYRÉ, A. A.*

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

LA VIE THÉOLOGALE

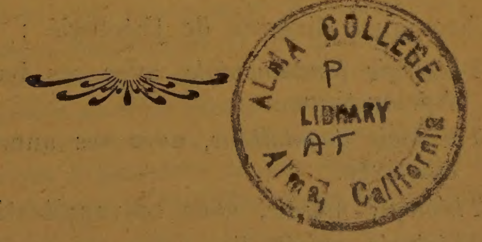
Philosophie – Théologie – Spiritualité

ÉTUDES

RECHERCHE

CHRONIQUE

Comptes rendus bibliographiques



P. LETHIELLEUX
ÉDITEUR
10 - RUE CASSETTE - 10
PARIS - 6e

DIRECTION
ÉTUDES AUGUSTINIENNES
LORMOY, PAR MONTLHÉRY
(SEINE-&-OISE)

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

DIRECTION ET RÉDACTION

1° **Direction** : L'Année Théologique est l'organe de la *Société Augustinienne* d'études de théologie et de spiritualité.
Directeur : R. P. F. Cayré, à Lormoy.

2° **Programme** : Recherches et informations religieuses d'ordre spéculatif, historique et pratique.
Théologie et spiritualité vivantes, notamment dans les Saints, par la *charité*.
Présentation d'ouvrages religieux, anciens et modernes, spécialement ceux qui sont animés du même esprit, adaptés aux besoins de l'Église.

3° **Centre de rédaction** : Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise) : y envoyer correspondance, manuscrits, revues d'échange, ouvrages à annoncer et toutes communications relatives à la revue.

ADMINISTRATION

Éditeur responsable et administrateur :
P. LETHIELLEUX, 10, rue Cassette, PARIS (6e).
Compte postal : Paris, 21-44

Pour faciliter le travail d'administration de la Revue (comme nous l'avions annoncé dans notre précédent Numéro), **nous avons renouvelé l'abonnement de tous ceux qui ne nous ont pas prié d'en cesser l'envoi.** *Nous remercions tous ceux qui nous ont déjà réglé le montant de leur abonnement et nous serions reconnaissant à ceux qui ne l'auraient pas encore fait de bien vouloir le faire, sans attendre d'autre avis. Nous rappelons nos tarifs qui sont sans augmentation : 600 fr. pour la France, 800 fr. pour les autres pays.*

A PARAITRE AU COURS DE 1950 :

Chroniques diverses de théologie :

1. *Théologie fondamentale*, avec ses bases rationnelles : Apologétique.
2. *Théologie dogmatique*, avec ses annexes, surtout spéculatives.
3. *Théologie morale*, avec ses applications sociales.
4. *Théologie spirituelle*, avec ses compléments d'ordre pastoral.

Fascicule I

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

* 1950 *

LE CONCEPT DE LA RÉVÉLATION chez Saint Thomas[1]

SOMMAIRE. — I. Points de vue actuels sur la Révélation.
II. Bases de la notion thomiste de la Révélation.
III. La prophétie et la Révélation. Facteurs divers.
IV. Modes multiples de Révélation.
V. Le ministère des Anges en particulier.
VI. Rôle essentiel du jugement pour l'interprétation des faits.
VII. Autres modalités profondes selon le temps ; la Révélation dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau.

Il se peut que le choix du sujet que je propose paraisse manquer de hardiesse et offrir peu d'espoir de nouveauté ou d'aventure. Le poteau indicateur « *De Revelatione* » sillonne, en effet, certains des chemins les plus fréquentés et les mieux battus de la théologie scolastique, ceux qui constituent les habituels chapitres d'introduction, souvent stéréotypés, de tout manuel classique de « theologia fundamentalis ». C'est par eux que tout séminariste doit passer avant d'aborder son cours de théologie propre. Et à côté de ces textes connus et des précis élémentaires, il ne manque pas de traités plus importants et plus volumineux, qui, suivant les méthodes scolastiques et les principes thomistes, ont pour objet la révélation divine ; parmi ceux-ci, les deux volumes *De Revelatione* du Père Garrigou-Lagrange, sont, sans nul doute, les plus remarquables à tous points de vue. Cependant, si nous avions à consulter de tels volumes pour découvrir ce qu'est exactement la révélation pour saint Tho-

1. La présente étude est née d'une conférence donnée par l'auteur en Angleterre. Elle a été écrite en Anglais.

mas, comment elle est communiquée et comment elle est appréhendée, nous serions probablement fort déçus et peut-être sous l'impression que c'était un problème qu'il n'avait jamais considéré sérieusement. Le point de vue adopté par ces traités scolastiques modernes est franchement et presque exclusivement apologétique. La grosse majorité de leurs chapitres, nous nous en apercevrons, traite de questions telles que de la possibilité de la révélation, de sa nécessité et de sa convenance, de la possibilité ou non de démontrer son existence par des procédés purement rationnels, des analyses détaillées de l'acte de foi, considéré comme la réponse humaine à la révélation, et de la crédibilité rationnelle en la révélation et les raisons de cette crédibilité. Ils contiennent aussi une abondante contre-critique des théories qui mettent en question toute l'idée d'une révélation surnaturelle. La valeur et l'importance de tels traités ne sont pas ici mises en doute ; nous constatons seulement que la manière dont ils traitent le sujet est presque entièrement apologétique et défensive, et laisse, cependant, dans le vague, celui qui l'étudie, quant à ce qui est, au juste, l'objet de la défense. De plus, ils emploient une méthode largement d'*a priori* et ne tentent pour ainsi dire pas d'étude empirique des faits concrets de l'histoire et de l'expérience humaines, faits sensés être, en tous points, de révélation divine. Le livre du Père Garrigou-Lagrange, de tous, certainement, le plus complet et le plus magistral, consacre bien un court chapitre à la « Définition de la Révélation », mais des mille et quelques pages de son livre, moins de douze se trouvent sous le sous-titre d' « Explication et défense théologique de la notion catholique de Révélation ». Ces douze pages montrent admirablement comment des termes tels que « parole » (locutio) « magistère » (magisterium) et « illumination » (illuminatio), peuvent être, bien qu'analogiquement, attribués à Dieu de façon précise ; choses qui ne manquent pas d'importance pour le théologien scientifique qui s'attache à la précision de pensée et à une terminologie exacte ; choses d'une importance encore plus grande pour le critique libéral et moderne du dogme, au tournant du siècle. Mais que voilà donc une bien pauvre nourriture pour celui qui a soif d'apprendre comment, dans la réalité concrète, Dieu parle, enseigne, illumine, révèle ; comment l'homme comprend et exprime cette parole, cet enseignement, cette illu-

mination, cette révélation ; ce qui se passe en fait et quelle en est l'explication.

Peut-être qu'une déception plus grande encore guette l'étudiant en théologie qui se tourne vers des ouvrages tels que le « De Revelatione » pour y chercher comment saint Thomas aurait traité des problèmes concernant la nature de la révélation, tels que ceux soulevés, disons, par le défunt archevêque Temple, dans *La Nature, l'Homme et Dieu*, par feu le Dr Wheeler Robinson dans *Rédemption et Révélation* ou dans *Révélation et Inspiration dans l'Ancien Testament*, conférences du Dr Guillaume, par le Professeur C. H. Dodd, dans *La Bible d'Aujourd'hui*, ou par le Professeur Stanley Cook, dans son *Introduction à la Bible* (éd. du Pélican)[1], pour ne citer que ceux-là, parmi des ouvrages anglais très différents mais caractéristiques sur ce sujet. Il paraît presque impossible de voir où les théologiens catholiques et non-catholiques sont d'accord et où ils ne le sont pas. Bien que les uns et les autres prétendent discuter de la question de la révélation, ils ne semblent, en aucun point, discuter de la même chose ni être conscients de l'existence des problèmes qui préoccupent la partie adverse. Et en dépit de ses prétentions apologétiques, l'habituel « De Revelatione » confondra encore davantage celui dont l'esprit est formé aux sciences séculières : religions comparées ou mythologie, anthropologie, psychologie empirique ou parapsychologie, sans parler de la biologie. Celui-là ne devinera jamais que, dans ses traités *De Prophetia*, saint Thomas d'Aquin a couvert le même terrain et a témoigné d'une conscience aiguë de l'existence et de la pertinence de bien des phénomènes dont ces sciences s'occupaient. Il est vrai, cependant, qu'une section de l'ouvrage du Père Garrigou-Lagrange fait un usage considérable du traité *De Prophetia* de saint Thomas ; mais il est caractéristique de toute son approche apologétique de faire entrer cette section dans la rubrique générale des « Motifs de Crédibilité ». L'intérêt de la prophétie, pour l'auteur, ne se trouve pas dans le fait qu'elle est, elle-même, révélation, comme le tenait saint Thomas, mais dans le fait (reconnu aussi par saint Thomas, naturellement, cf. *Summa Theol.* I-II, 3-4), que les

1. Tous les titres ont été traduits à l'usage du lecteur français (note du trad.).

paroles de prescience prophétiques sont sensées fournir à la raison humaine les moyens de reconnaître la crédibilité du dogme. Car le genre d'apologétique, dont ce livre est un des plus brillants exemples, s'adresse à un siècle qui se glorifiait de rationalisme. C'est devant le tribunal de la raison que la révélation est appelée à plaider, et tandis que la défense consiste précisément à défier l'affirmation pleine de suffisance de l'omnicompétence de la raison humaine, c'est sur la rationabilité de la foi dans une révélation qui transcende la raison, que se porte l'accent. Sans aucun doute, une telle apologétique reproduit très fidèlement la pensée authentique de saint Thomas lui-même. Mais en raison du silence gardé sur le caractère de la révélation elle-même et le processus subrationnel et superrationnel qu'elle entraîne, elle risque de présenter une image très partielle et même déformée, une image qui ne répondrait pas du tout aux questions des investigateurs, et qui, en tout cas, manquerait certainement de rendre justice à l'ensemble de l'investigation que saint Thomas, lui-même, a faite dans la matière.

Quelque peu différentes à cet égard, sont les admirables séries de conférences du Père Gardeil sur le *Donné Révélé et la Théologie.* On y trouve, en effet, une excellente conférence, *La Révélation*, qui donne au *De Prophetia* sa vraie place et qui résume brièvement l'essentiel de ses développements. Au cours de cette conférence, le Père Gardeil lui-même déplore l'excès de simplification du problème pour lequel « on ne se préoccupe pas toujours assez des voies psychologiques[1] » dans le processus de la révélation, et où « l'on donne l'impression d'un placage de formules dans l'esprit, ce qui n'est, cependant, en aucune façon, la traduction des réalités[2] ». Mais ici encore, pour le Père Gardeil, la révélation en tant que telle, n'est pas objet primordial ; le but principal de son livre est de revendiquer la validité du *dogme* et la fonction qui lui appartient de fournir les prémisses d'une théologie systématique rationnelle. En un point important, je me vois donc obligé de me séparer de la façon dont le Père Gardeil présente la pensée de saint Thomas sur ce sujet. Le Père Gardeil nous donnerait l'impression

1. En français dans le texte.
2. En français dans le texte.

— en fait, c'est la clé de son argumentation — que la révélation ou la prophétie ne sont, pour saint Thomas, *qu'*un charisme social, une *gratia gratis data,* donné pour le bénéfice de l'Église universelle et incarné dans le dogme Catholique. Il en est, bien sûr, ainsi, pour saint Thomas; mais il n'y a pas que cela. Bien que saint Thomas traite de la *prophetia* sous le titre général de charisme social, il ne manque pas d'affirmer que « prophetica revelatio se extendit... et tantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinet ad *fidem,* et quantum ad altiora mysteria quae sunt perfectorum, quae pertinent ad *sapientiam* » (II-II, 171 prol.)[1]. Et immédiatement après, il fera une distinction bien nette entre la « prophetica revelatio », donnée « propter utilitatem aliorum », charisme social donné pour le bénéfice du prochain, et non nécessairement pour celui du récipiendaire, et la « prophetica revelatio » donnée « propter propriae mentis illustrationem » (*ibid.,* 172, 4 ad 1). Ce n'est point ici l'endroit de discuter de l'interrelation de *πίστις* et *γνῶσις* dans la pensée de saint Thomas ; mais il est bon de noter, que pour lui, tandis que la foi Catholique et Universelle « innititur... revelationi Apostolis et Prophetis factae qui canonicos libros scripserunt ; non autem revelationi, si qua fuit, aliis doctoribus factae » (I, 1, 8 ad 2), le contenu virtuel de la révélation n'est pas épuisé par les Écritures et encore moins l'est-il par les « articuli fidei » définis, proposés à tous.

Peut-être n'est-il pas entièrement superflu, de nos jours, d'insister sur ce dernier point. Il semble exister dans une certaine théologie catholique récente une tendance — implicite et seulement à demi consciente — à vouloir que l' « articulus fidei », le dogme défini, évince presque la révélation première dont il dérive et sur lequel il se base ; à traiter le dogme, comme s'il était, en fait, lui-même, révélation, ou tout au moins révélé. Je ne veux pas insinuer que des théologiens de la taille du Père Garrigou-Lagrange ou du Père Gardeil soient jamais coupables d'un tel solécisme ; mais il me paraît que la préoccupation de la validité du dogme entraîne un certain manque de considération pour le processus de la révélation et les événements dont lui-même dépend, et est susceptible d'arrêter la

1. Cette référence ainsi que toutes les suivantes, se rapportent à la *Somme Théologique,* sauf indications contraires.

recherche et la curiosité théologique quant aux véritables bases du dogme, à la nature de la vision et du témoignage prophétiques et apostoliques dont dépendent également la foi et le dogme. C'est là seulement que l'on peut trouver une explication à cette curieuse légende, répandue parmi de nombreux et éminents écrivains non-catholiques, à savoir que le thomisme s'en tient à l'idée que la révélation comporte uniquement des affirmations de vérité, tombées, pour ainsi dire, du ciel. Le défunt archevêque Temple ne fut qu'un parmi les nombreux écrivains qui aient assumé que telle était la doctrine thomiste orthodoxe[1]. Bien que la « vox de caelo » soit en vérité, pour saint Thomas — comme elle doit certainement l'être pour tous ceux qui ont lu leur Bible — l'un des phénomènes selon lesquels les révélations arrivent, nous allons voir maintenant combien cette légende est loin d'être une présentation exacte de la pensée de saint Thomas. Mais en raison de certains écrivains catholiques qui paraissent donner au dogme une signification ultime, comme s'il était en fait la parole même de Dieu, il se pourrait qu'on pût lui donner quelque justification. Mais que nous sommes loin de l'esprit de saint Thomas !

*

* *

Pour lui, la révélation est vraiment la parole de Dieu ; tandis que l' « articulus fidei » est essentiellement la parole de l'homme, parole de l'homme répondant, cependant, dans la *foi* à la parole de Dieu ; c'est précisément son nom : un article de *foi*, non pas immédiatement et directement un article de *révélation*. Il est absolument infaillible parce qu'il est prononcé « quasi ex persona totius Ecclesiae » (II-II, 1, 9 ad 3 ; cf. art. 10 passim) : dans la personne de la Communauté des Croyants, divinement guidée ; mais, en soi, il n'est ni inspiré ni révélé. Il provient des révélations de l'Écriture inspirée. Pour saint Thomas, toute la raison des « articuli fidei » tient dans le fait que « veritas fidei, in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure ; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium

1. Voir son *Thomisme et Nécessités modernes* (Blackfriars, mars 1944, p. 92) et *La Nature, les Hommes et Dieu*, pp. 308, 316.

et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem : quorum plerique aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium, ut ex sententiis Scripturae *aliquid manifestum* summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum... ex sacra Scriptura assumptum » (*ib.* ad 1).

« In quibusdam obscure... ». Ailleurs, saint Thomas décrit la révélation type comme « quaedam cognitio obumbrata et obscuritati admixta » — une certaine connaissance nuageuse mélangée à de l'obscurité (*De Ver.* 12, 12). Au même endroit, il dit que sa qualité de vision intérieure prophétique du divin est en raison inverse de sa qualité de connaissance claire et distincte. Dans ses formes les plus originales, elle est tout ce dont la raison contrôlée, ordonnée, logique et scientifique se méfie le plus. Elle n'est gouvernée par aucune loi de logique ou de méthode, elle n'est même pas sujette à la volonté du récipiendaire ; il se pourrait bien qu'elle y fût — saint Thomas rappelle ici les protestations pathétiques de Jérémie — toute opposée. Elle n'est pas un « habitus » que l'on puisse utiliser à volonté ; mais une « passio » ; ce n'est pas quelque chose que le récipiendaire fait, mais une chose qu'il subit, qui le saisit et le domine par force (*De Ver.* 12, 1 ; I-II, 171, 2, etc...) Elle ne procède pas par démarches mesurées que les lois de la logique ou l'observation scientifique désintéressée peuvent contrôler ; elle est une intuition, une *visio* — spécialement une vision ou une audition intérieure — un *instinctus*, une *inspiratio (ibid.)*. Son véhicule habituel et caractéristique n'est pas le concept rationnel, mais l'image concrète, la fantaisie, le rêve, l'imagination hypnagogique non contrôlée (*De Ver.* 12, 7, 8 ; I-II, 173, 2, etc...). Elle se développe dans des conditions d'introversion intense, de rejet des perceptions et sensations extérieures, dans des états d'extase, de transe, de délire, lesquels, le rappelle saint Thomas, peuvent être amenés par la solitude ou — comme chez Saül et Elie — par l'effet hypnotiseur de la musique apaisant les sens (*De Ver.* 12, 9 ; I-II, 173, 3, etc...). Le prophète ne sait pas toujours ce qu'il voit ni même ce qu'il dit (I-II, 173, 4) ; et il n'arrive pas toujours à discerner entre ce qui est d'origine divine ou surhumaine et ce qui est « per spiritum proprium », le produit, comme le dit saint Thomas, de son instinct propre (I-II, 171, 5). Il se peut qu'il soit poussé,

non seulement à voir et à dire les choses les plus étranges, mais aussi à les faire, comme Osée fut poussé à amener à prendre pour femme une prostituée. Voici qui est encore plus choquant, peut-être, pour la bonne nature raisonnable, cette insistance avec laquelle saint Thomas affirme que la révélation prophétique, en tant que telle, est indépendante de la moralité — sans parler de sanctification personnelle (*De Ver.* 12, 5 ; I-II, 172, 4). Ce que requiert la prophétie, dit-il avec concision, ce n'est pas la « bonitas morum », mais la « bonitas imaginationis ». Si les excès sexuels et les préoccupations du monde, ajoute-t-il, sont néfastes à la vision prophétique, ce n'est pas à cause de raisons éthiques, mais d'une raison psychologique bien simple, à savoir qu'ils distraient l'attention et l'intérêt de l'image intérieure vers le monde extérieur. Aristote, nous rappelle saint Thomas, avait déjà attiré l'attention sur le fait que ce ne sont pas les meilleures gens qui font les meilleurs rêves (*De Ver.* 12, 5, obj. et ad. 4) ; il avait aussi remarqué que c'est le mélancolique — soit l'intuitif introverti — qui est le meilleur rêveur, indépendamment de sa morale[1]. Saint Thomas trouve dans les Écritures une justification à des phénomènes similaires, même par rapport à la révélation surnaturelle. Et il n'hésite pas à tracer le parallèle — tout en marquant soigneusement les différences — entre la condition caractéristique du prophète inspiré durant l'acte de perception de la révélation divine et celle du psychotique, du « furiosus », du « mente captus ». Bien plus, les prophètes sont à assimiler aux bêtes sauvages, dans la mesure où « magis aguntur quam agunt » (*De Ver.* 12, 3, ad. 19).

Il est vrai, et nous allons le voir, que le tableau n'est pas complet ainsi ; bien que suffisamment scandaleux, sans doute, pour celui qui cultive la clarté, la précision, le méthodique et le contrôlé. C'est le scandale qui a conduit Platon dans son *Ion* à identifier la *μαντική* et la *μανική*, le prophète et le fou, et à chasser les enthousiastes et les inspirés de la République. Aristote était un empiriste à l'esprit trop large et un rationaliste trop intégral pour écarter aussi facilement de son esprit des manifestations non raisonnables, si embarrassantes qu'il ait pu les trouver. Pour lui, les faits étaient des faits, et en

1. Cf. Aristote, *De Divinatione per somnum*, 463b, 17ff.

tant que tels, sujets à l'investigation de la raison. Si peu à l'aise qu'il ait pu nous paraître avec ce mystérieux sujet dans son περι τής καθ' υπνον μαντικῆς, il n'a pas prétendu ne pas le connaître[1]. Saint Thomas avait lu cette œuvre confuse sur l'interprétation des rêves et son propre *De Prophetia* s'en inspire.

Un rationalisme étroit a peu de patience envers l'irrationalisme ; envers tout ce qui n'est pas compréhensible, concept aux lignes claires, argument étanche, conclusion bien déterminée. « Certains, dit Aristote dans le Second Livre de ses *Métaphysiques* (995 a. 8), aiment que toutes choses soient claires et distinctes, tandis que d'autres, au contraire, s'en ennuient » ; et là, comme auparavant dans ses *Ethiques à Nicomaque* (1094 b. 12), il avertit ses lecteurs du danger que présente ce désir quand l'objet de l'étude ne permet pas une telle précision de contour. Saint Thomas, au commencement de sa *Somme*, cite ce même avertissement du livre des *Métaphysiques* (993 b. 9), à savoir qu'il y a des objets devant lesquels notre esprit ressemble aux yeux de chauve-souris en face de la lumière du jour ; mais il l'adapte et y insiste au point de dire qu'en regard des choses divines, notre esprit ressemble aux yeux de chauve-souris en face de la lumière vive du soleil (I, 1, 5, ad 1). Une telle condition est pénible pour l'adepte de *l'idée nette*, de la *clarté française*, de la précision latine, de la loi et de l'ordre. Saint Thomas aussi était un Latin et nul ne revendiqua jamais avec plus de vigueur que lui la part de la raison en théologie, ne mit plus de soins à découvrir la cohérence logique à l'intérieur même des « articuli fidei », n'alla plus au fond pour en tirer leurs implications logiques, ne manipula le concept, la proposition, le syllogisme avec plus d'adresse. Mais il ne le fit jamais, en tant que fin en soi, avec l'idée que la théologie scientifique, rationnelle, pouvait remplacer, sinon perfectionner, la révélation originelle sur laquelle elle est basée et à laquelle il lui appartient d'apporter des éclaircissements. Il ne faut pas oublier que, pour saint Thomas, l'emploi et l'application de la raison aux articles de foi, aux données révélées, tout l'effort qu'il a fourni en vue d'une clarification rationnelle ou « manifestatio » du contenu de la révélation, au moyen d'une méthode et d'une philosophie

1. Pour les « deux sources » de religion et de moralité chez Aristote (révélation intérieure et contemplation du Paradis), voir Rose, Fragment 10, cf. WERNER JÆGER, *Aristote*, pp. 161, 240.

logiques, sont essentiellement une concession à notre faiblesse intellectuelle, — et non dûs à une déficience dans l'enseignement divin — « non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quae per naturalem rationem... cognoscuntur, facilius manuducitur in his que sunt supra rationem » (I, 1, 5 ad 2 ; cf. *In Boeth. de Trin.*, II, 2, 3). A mesure que nous nous rendons davantage compte du caractère analogique de la pensée de saint Thomas dans la *Somme*, disparaît rapidement la première impression de clarté, de netteté, de compréhensibilité, de sécheresse — fait que nul n'a mieux souligné ni plus admirablement exposé que le Père Garrigou-Lagrange dans son livre, justement appelé *Le Sens du Mystère et le Clair-Obscur intellectuel.* Plus proche de notre préoccupation présente, est le fait que saint Thomas ne négligea pas de tourner sa raison puissante vers les phénomènes largement irrationnels sous-jacents et d'essayer de rendre compte de ceux-ci de manière rationnelle. Aucun théologien catholique digne de ce nom ne peut s'autoriser à faire différemment. Les inspirés et les possédés purent être chassés de la République par Platon ; ils ne peuvent être chassés de l'Église, laquelle a pour fondement les prophètes et les apôtres. Toute l'imposante structure de la *Somme* elle-même, avec ses détails embrouillés et sa symétrie raisonnée, s'appuie sur les « articuli fidei » quant à ses fondations, et tomberait en ruines, n'étaient ces expériences lointaines, et mystérieuses parfois, des anciens Hébreux, expériences sur lesquelles, à leur tour, se basent les « articuli fidei ».

Qu'on n'attende pas de moi, en un exposé aussi rapide, la présentation d'un examen didactique adéquat du concept de la révélation chez saint Thomas, pour ne pas parler d'un exposé de sa théorie et de ses implications. Je ne peux guère faire plus que d'indiquer qu'elle mérite davantage de considération qu'elle n'en reçoit généralement ; et qu'une fois maîtrisées les difficultés de compréhension de sa terminologie médiévale, et celle-ci rapportée à notre langage et à notre connaissance modernes, elle est étonnamment actuelle, tant par les problèmes qu'elle soulève que par les postulats qu'elle énonce. Mais il est vain de prétendre que la façon dont il traite le sujet ne présente pas beaucoup de difficultés sérieuses, surtout pour le lecteur moderne.

Une des difficultés se trouve dans la variété et la multiplicité considérables de phénomènes positifs qui exigent considération, ce qui rend le sujet étrangement imperméable à toute schématisation et généralisation simples. « Multifarie, multisque modis, olim Deus loquens patribus in prophetis ». Commentant ce premier verset de l'Épître aux Hébreux, saint Thomas souligne l'extraordinaire richesse et la variété des méthodes que Dieu a choisies pour faire connaître aux hommes les voies de son salut — ne serait-ce que dans l'Ancien Testament, seul. D'abord, la variété extraordinaire d'espèces et de conditions de ceux qu'il a choisis comme récipiendaires de sa révélation. Ensuite, la variété extraordinaire de conditions historiques parmi lesquelles les révélations furent faites — « diversa tempora » — et les multiples adaptations aux besoins spécifiques de ces conditions. Troisièmement, l'immense variété de choses qui ont fait l'objet de ces révélations — choses divines et transcendentales, choses temporelles et appartenant au passé, au présent et à l'avenir, promesses et menaces, choses absolues, choses contingentes et conditionnelles. Quatrièmement, la richesse et la variété énormes du symbolisme que la révélation a utilisées comme moyen, depuis le plus grossier (dans les « vilia corpora », dira-t-il plus tard, on trouve les figures les plus représentatives de la Divinité — voir I, 1, 9), jusqu'aux visions les plus sublimes et les plus éblouissantes. Cinquièmement, la diversité des processus psychologiques qu'elle utilise, depuis la perception simple du fait quotidien du monde extérieur, à travers les opérations de l'imagination et des sens intérieurs, jusqu'aux plus abstraits des jugements et des visions purement spirituels. Sixièmement, la diversité infinie des degrés de clarté dans la compréhension du révélé, allant de la nuit la plus obscure des sens et de l'entendement à la fois, à travers toutes les teintes du crépuscule jusqu'à la vision relativement aussi claire que le jour. Septièmement, la variété illimitée des modes d'expression et de formes littéraires qui sont données pour communiquer les révélations : « nec est aliquis modus loquendi quo scriptura veteris testamenti non loquatur ». Enfin, la variété sans nombre des hommes auxquels les révélations doivent être communiquées et leur adaptation aux besoins de chacun — « arguendo malos, alliciendo justos, instruendo ignorantes ».

*
* *

Il est assez clair, par conséquent, qu'il ne nous faut pas chercher, chez saint Thomas, quelque chose d'aussi naïf qu'une unique théorie universelle et *a priori* du « mode » de la révélation, tel que certains écrivains modernes ont essayé de le faire. Il n'y a pas de mode unique. L'Esprit de Dieu souffle où Il veut et il ne serait pas scientifique d'essayer de limiter les opérations infiniment riches et diverses du Dieu se révélant lui-même, à une catégorie humaine préconçue. Du côté humain, réceptif (et comme nous le verrons, pour saint Thomas, on ne peut vraiment parler de révélation tant qu'elle n'a pas été reçue), il n'y a pas de chose unique, d'événement singulier, appelé révélation : il y a un nombre infini de révélations de toutes sortes et de tous ordres. La tâche de la théologie n'est pas de poser d'avance le genre et le mode des révélations, mais de se prosterner avec humilité devant la variété étonnante des choses que Dieu accomplit ; de les accepter dans leur nudité et leur invariabilité, aussi désagréables souvent qu'elles puissent paraître aux goûts et aux préjugés humains particuliers. Pour être vraiment scientifique, pour ne pas dire révérente, cette attitude n'essayera pas de mouler ou de transformer les données élémentaires dans l'intérêt de quelque théorie préconçue. Mais elle ne se contentera pas d'enregistrer et de décrire simplement ; elle devra analyser les phénomènes en leurs constituants, assigner des causes et des buts, à la lumière des révélations mêmes et avec l'aide aussi de connaissances d'origine différente ; et essayer de classifier les espèces et les degrés de la révélation, sur la base de la connaissance ainsi obtenue : en résumé, essai de réduire l'immense corps de matières premières, si extraordinairement variées, à une unité intelligible sans porter préjudice ni à sa richesse ni à sa diversité et sans perdre l'individualité unique des spécimens particuliers qui tombent sous l'observation. La méthode employée sera principalement inductive ; mais elle n'hésitera pas à utiliser également les découvertes des sciences déductives, dans l'accomplissement de sa tâche. Le but de cette investigation sera celui qui, pour saint Thomas, est le but même de toute recherche théologique : « ad majorem manifestationem eorum quae in

hac sacra doctrina traduntur » (I, 1, 5 ad 2), jeter une plus grande lumière, dans notre esprit, sur ce qui est contenu dans le divin enseignement, mieux comprendre les desseins de Dieu pour le salut de l'homme, sa santé, son bien-être, et son salut derniers (cf. I, 1, 1).

Voilà précisement la tâche considérable que saint Thomas s'est assignée dans les deux principaux traités sur « La Prophétie », dans les *Quaestiones Disputatae, De Veritate*, Q. 12, et dans la *Secunda Secundae* de la *Somme*, QQ. 171-174. Même du point de vue purement méthodologique, ils sont d'un intérêt exceptionnel. Il y a peu de traités dans l'œuvre de saint Thomas, qui manifestent davantage sa puissance d'analyse pénétrante de phénomènes, en leurs causes et principes constituants ; peu qui déploient une capacité plus grande et plus vaste de synthèse et de généralisation. Mais, d'autre part, il n'y a, pour ainsi dire, pas de sujet qu'il ait trouvé aussi impossible à traiter, selon sa méthode rationnelle de réduction aux principes universellement applicables ; on y rencontre peu d'affirmations qu'il n'ait immédiatement à nuancer ou à modifier ; il n'y a guère d'autres traités dans lesquels, les mots *quandoque, interdum* (parfois) ne reviennent plus fréquemment pour atténuer ses déclarations. Car, alors que d'un côté, sa réflexion est régie par une pensée déductive rigoureuse, dérivée de principes généraux, de l'autre, elle est strictement basée sur les faits et les données complexes, contrôlée par ceux-ci, et dont les théories et les hypothèses plus générales doivent rendre compte. Jamais son réalisme, ou le sens qu'il a de ce que nous pourrions appeler l'infinie versatilité du Saint-Esprit, telle qu'elle est manifestée dans la Bible, ne lui permettent de sacrifier la variété si riche des données dans l'intérêt d'une théorie claire et nette. Et, ainsi que nous l'avons vu, multiples sont les facteurs qu'il trouve devoir opérer dans la révélation, selon des voies différentes et en des temps différents. On ne se trouve pas ici devant un tableau d'un Dieu transcendant, qui pénétrerait périodiquement dans l'ordre naturel, selon un plan unique bien établi, sans égard aux causes, aux besoins et aux facteurs naturels. Saint Thomas découvre que la révélation s'est faite selon les causes les plus naturelles et les plus communes possibles et qu'elle se développe le plus simplement du monde — comme elle aurait pu, tout aussi bien, avoir

des causes et des développements d'un caractère très surnaturel.

Nous aurons, je pense, fait un grand pas vers une meilleure compréhension du concept de la prophétie et de la révélation chez saint Thomas, si nous nous donnons la peine de comprendre sa terminologie comme il la comprenait lui-même, si nous ne le lisons pas avec la nôtre propre, dérivée du langage courant ou même de la théologie courante. Cet avertissement est particulièrement nécessaire pour les termes de « prophetia » et de « propheta » eux-mêmes. On a à peine besoin de dire que, pour saint Thomas, un « propheta » n'est pas nécessairement celui qui prédit l'avenir (II-II, 171, 3 ; *De Ver.* 12, 2). Un « propheta », tel qu'il entend le mot, ne *dit* pas nécessairement quelque chose ; s'il le fait — que ce soit par discours, écriture, geste, ou action dramatique — c'est secondaire et conséquent au don essentiel de prophétie ; cela appartient à l' « usus » (emploi)ou à la « denuntiatio » (proclamation) de la prophétie. Principalement et essentiellement, la prophétie n'est pas une certaine espèce de discours, mais une certaine espèce de conscience ou de connaissance : un événement psychologique cognitif que le langage prophétique présuppose et exprime extérieurement (II-II, 171 ; *De Ver.* 12, 1, 13). Au début des deux traités, saint Thomas rappelle ce passage du liv. I des Rois 9, 9. Celui qui, maintenant, est appelé un prophète, était appelé dans les temps anciens un « voyant », un « Videns ». Un prophète est essentiellement celui qui *voit* ; « ut sic dicatur esse propheta, non solum *procul fans*, sed etiam *procul videns*, a *φανός* quod est apparitio », explique saint Thomas avec fantaisie, abandonnant, pour une fois, son habituelle confiance dans les *Etymologies* d'Isidore.

Ne doit pas forcément être appelé voyant ou prophète, quiconque voit n'importe quoi, n'importe comment. Ce qui distingue la vision prophétique de la vision et de la connaissance normales, c'est l'éloignement, la distance dans le temps de ce qui est vu : « prophetae cognoscunt ea quae sunt procul remota ab hominum cognitione » : « videbant ea quae caeteri non videbant ». Nous pourrions rendre ceci en disant que le prophète est conscient de ce dont les autres humains sont inconscients ; il voit « quasi ex longinquo » ce qui est distant et opaque pour la conscience moyenne. Si la prescience de l'avenir est particulièrement caractéristique de la vision prophétique, cela

tient uniquement à ce que l'avenir est particulièrement éloigné et obscur pour être connu naturellement, en comparaison avec la présent et le passé (II-II, 171, 3 ; *De Ver.* 12, 2). Cela ne veut pas dire, comme nous le verrons plus clairement bientôt, que le champ de vision prophétique est nécessairement complètement différent du champ de vision et de compréhension habituelles ; saint Thomas insiste beaucoup sur ce fait et sur celui que le champ d'observation et de raison naturelles peut tomber dans le cadre de la vision prophétique. Le prophète peut voir ce que chacun voit avec ses propres yeux ou avec sa propre raison (*De Ver.* 12, 2) ; mais à l'intérieur de ce champ, le prophète verra des choses que nos facultés naturelles ne peuvent saisir et il les verra, grâce à des moyens différents de ceux que ces facultés auraient consciemment employés. Sa connaissance est essentiellement une vision, ce par quoi nous devons naturellement comprendre, non seulement la vision oculaire, mais n'importe quelle espèce de perception directe. Elle peut prendre et la forme visuelle et la forme auriculaire, et même d'autres qui transcendent absolument les processus de sensation externe et même interne.

Mais il n'y a pas seulement pour saint Thomas une distinction entre la « cognitio prophetica » essentielle et son « usus » ou « denuntiatio », ces deux choses impliquent des processus psychologiques diamétralement opposés. Dans la première, le prophète est purement passif, comme « l'atmosphère sous la radiation du soleil » (*De Ver.* 12, 1). Il n'est ici nullement responsable, il voit ce qu'il voit sans pouvoir faire autrement ; il subit la chose ; consciemment et volontairement, il ne *fait* rien. Qu'il le veuille ou non, avec ou sans égard à sa nature et à ses dispositions, il est pris par une force, ou plutôt une lumière, une « inspiratio », un « tactus », au delà de son contrôle, qu'il conserve ou non simultanément l'usage normal de ses propres facultés. En vérité, il y a des conditions et des prédispositions psychologiques favorables à cette prophétie et d'autres qui ne le sont pas — ainsi Amos se défendait d'être un prophète professionnel, tandis que les « fils des prophètes » cultivaient la solitude et l'introversion, « a carnalibus et terrenis vacantes » — mais la puissance divine est capable de dominer les non-dispositions, ou plutôt, puisqu'elle agit toujours selon la nature et jamais contre, elle donne les dispositions en même temps que la vision (*De Ver.* 12, 5). Mais dans l' « usus » ou

« denuntiatio », les choses se passent de façon tout à fait différente — pas toujours, cependant, car, comme le reconnaît saint Thomas, il y a des cas où le prophète est précisément dominé par un pouvoir supérieur qui le fait parler et agir d'une manière qui échappe à sa connaissance et à son contrôle (II-II, 173, 4). Mais, normalement, il est vrai que, dans l' « usus » ou « denuntiatio », et là seulement, « l'esprit du prophète est subordonné au prophète » ; c'est à lui qu'il appartient de parler ou non, de choisir ses propres paroles, images et langage. Il les choisit généralement selon son tempérament ou son expérience ; ainsi, explique saint Thomas, Amos, le berger, choisit naturellement un langage et une imagerie aux associations pastorales.

Nous sommes maintenant, peut-être, en mesure de comprendre pourquoi saint Thomas répète constamment, non seulement que la prophétie reçoit la révélation, mais qu'elle *est* la révélation : mais il reconnaît aussi que toute la révélation n'est pas prophétie. Nous sommes assez habitués à l'idée que révéler signifie découvrir, dévoiler ; et peut-être allons-nous plus avant dans cette pensée et voulons-nous dire, lorsque nous parlons de révélation divine, que Dieu, d'une certaine façon, enlève le voile qui le recouvre. Mais un instant de réflexion suffit à faire voir qu'une telle supposition est un anthropomorphisme, qui, si pittoresque et utile qu'il soit jusqu'à un certain point, ne comporte pas beaucoup de recherche rationnelle. Nous devons nous rappeler que, pour saint Thomas, toute action que nous attribuons à Dieu, dont les effets ont lieu dans le temps et l'espace, n'entraîne pas de nouvelle entité ou réalité de la part de Dieu, qui est l'Acte Pur invariable, mais seulement une nouvelle entité ou réalité dans l'Univers créé (cf. I, 13, 7, etc...). Quand nous disons que Dieu révèle, crée, cause ceci ou cela, ou même devient homme — nous ne disons pas que quelque chose arrive dans l'éternité, mais que quelque chose arrive dans l'espace et le temps. Et ce qui arrive, quand nous disons que Dieu révèle, est précisément ce moment psychologique dans l'esprit du prophète — « visio prophetica », la conscience qu'il a de ce qui est ordinairement caché aux yeux des hommes. Ainsi, pour saint Thomas, la révélation est « ipsa perceptio divinorum in quo perficitur prophetia : et per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiae velamen » (II-II, 171, 1 ad 4). Ce n'est pas Dieu qui est enveloppé de voiles ; ce qui

fait le voile, ce sont l'ignorance, l'obscurité et l'inconscience dont notre esprit est généralement enveloppé ; et c'est cela précisément que la vision prophétique découvre. De la même manière, la distance que la vision prophétique parcourt, n'est pas, et ne peut être, celle qui sépare la créature de Dieu, car, nous affirme saint Thomas, Dieu est plus intimement présent en toutes ses créatures qu'elles ne le sont à elles-mêmes (I, 8, 1) ; c'est une distance de *connaissance*, une absence de conscience de la part des hommes des choses divines. Dieu n'est pas absent de nous ; mais nos esprits sont plus ou moins absents de lui, et ils doivent, en vérité, le rester jusqu'à ce qu'ils reçoivent la consommation finale de la révélation qui est la vision béatifique. « Prophetia est quiddam imperfectum in genere divinae revelationis... perfectio autem divinae revelationis erit in patria » (II-II, 171, 4 ad 2). Mais déjà, selon des manières et des degrés différents, la « visio prophetica » écarte le voile qui obscurcit notre esprit, et, pour ainsi dire, réduit la distance qui le sépare de Dieu.

Mais comment pouvons-nous parler de la révélation *divine* comme d'une prophétie *surnaturelle* ? Qu'est-ce que le voyant voit, comment et pourquoi ?

Avant de répondre à ces questions, saint Thomas nous entraîne sur une piste, qui, à première vue, ressemble fort à une fausse piste et que nous pourrions trouver fort déconcertante ou fort tentante selon les goûts. Il ne doute pas qu'il existe ce qu'il appelle une « prophetia naturalis », c'est-à-dire une « prophetia », qui, bien que non attribuable à une quelconque faculté innée particulière ou « esprit de divination » de la nature humaine, ou tout au moins de certains individus favorisés, est cependant explicable par des causes purement naturelles ou finies. Il n'était pas convenable, jusqu'au XIXe siècle, de mettre en doute des phénomènes tels que la préconnaissance, la télépathie et la clairvoyance, mais depuis, au tournant du siècle, il redevient respectable de faire attention aux rêves et leur existence a, de nouveau, été imposée à notre réflexion. C'est un fait connu que Freud a gardé pendant dix ans, le corps considérable de matériaux soi-disant préternaturels qu'il avait accidentellement recueillis, au cours de ses travaux psychanalytiques, « de peur, comme il le dit lui-même, que notre point de vue scientifique sur le monde n'en fût menacé[1] ».

(à suivre) *Oxford.* V. WHITE. O. P.

1. Citation de Ehrenwald, par L.-J. BENDIT, *Connaissance paranormale*, p. 26.

LE CHRIST
Tête de tous les Hommes

Les richesses doctrinales de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi* ne sont que peu à peu inventoriées, et les théologiens n'ont sans doute pas encore explicité tout ce qu'apporte au traité dogmatique de l'Église ce magnifique document. Des études récentes[1] ont mis en lumière l'enseignement de l'encyclique au sujet du difficile problème des membres de l'Église. Elles ont attiré l'attention sur deux textes essentiels de Pie XII. Le premier, situé au début de l'Encyclique, affirme que seuls sont membres de l'Église à proprement parler[2] les baptisés qui professent la vraie foi et ne sont séparés de la communauté ecclésiale ni par leur scission volontaire, ni par une excommunication prononcée par l'autorité légitime[3]. Continuent donc à faire partie du corps de l'Église les pécheurs qui ne sont ni schismatiques, ni hérétiques, ni apostats, fautes

---

1. Dom C. Liliane, *Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique « Mystici Corporis Christi »*, dans *Irenikon*, XIX, 1947, p. 129-153 ; p. 283-318 ; XX, 1948, p. 34-55. — K. Rahner, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII « Mystici Corporis Christi »* dans *Zeitschrift für katolische Theologie*, 1947, II, p. 129-188. — A. Chavasse, *« Ordonnés au Corps du Christ... »* dans *Nouvelle Revue Théologique*, LXX, juillet-août 1948, p. 690-702. — V. Morel : *Le Corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, *ibid.*, p. 703-726. — P.-A. Liégé : *L'appartenance à l'Église et l'encyclique « Mystici Corporis Christi »*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XXXII, octobre 1948, p. 351-358.

2. *Reapse*, important adverbe que n'ont pas traduit les versions françaises du document pontifical, ainsi que le remarquent Chavasse, art. cité p. 692 et Liégé, art. cité p. 351, note 2.

3. « In Ecclesiæ autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a corporis compage semetipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt ». Encyclique « *Mystici Corporis Christi* » texte dans *Nouvelle Revue Théologique*, LXVII, sept.-oct. 1945, p. 461 (1096).

qui, de leur nature *(suapte natura)*, en séparent celui qui les commet. Le second texte se trouve, beaucoup plus loin, dans la belle « exhortation à aimer l'Église » qui termine le document pontifical. Le Souverain Pontife invite ses fils à prier pour ceux qui, infidèles ou chrétiens séparés[1], sont présentement éloignés du troupeau dont il est constitué Pasteur. Et il leur adresse un pressant appel : « Nous voulons réitérer notre appel, et, d'un cœur très aimant, nous les convions, tous et chacun, à acquiescer de plein gré aux invites intimes de la grâce et à s'arracher à un état où leur salut éternel demeure incertain ; puisqu'aussi bien, *même si, par un certain désir et vœu inconscient, ils sont ordonnés au Corps Mystique de notre Rédempteur*, ils sont privés de tant et si grands dons et secours célestes, dont ils ne peuvent jouir que dans l'Église catholique[2] ».

Ce texte important éclaire la situation des non-catholiques de bonne foi par rapport à l'Église Corps Mystique du Christ. Ainsi que l'a montré M. Chavasse, il résume toute une tradition antérieure et en même temps constitue vis-à-vis d'elle un incontestable progrès[3]. Est-il suffisant pour nous permettre d'affirmer que les hérétiques ou infidèles de bonne volonté sont, d'une certaine façon, membres du Corps Mystique, appartiennent, par vœu, à l'Église ? Certains théologiens croient pouvoir, avec les distinctions et précisions nécessaires, aller jusque-là : « S'inspirant de la distinction entre l'appartenance *réelle* à l'Église catholique et l'appartenance par ordination ontologique ou vœu, écrit le P. V. Morel, on pourrait dire que ceux qui, ignorant tout du Christianisme, sont en marche vers lui en obtempérant ordinairement aux grâces actuelles que le

1« ...qui *vel* nondum Evangelii sunt veritate collustrati neque in securas Ecclesiae caulas ingressi (les infidèles) ; *vel* a Nobis, qui licet immerentes Iesu Christi personam hisce in terris sustinemus, ob miserum fidei (les hérétiques), unitatisque (les schismatiques) discidium seiuncti sint » p. 490 (1098). — Cf. A. Chavasse, art. cité, p. 695, note 21.

2. « Solemnem adseverationem nostram... iterare cupimus, eos singulos universos amantissimo animo invitantes, ut internis divinæ gratiæ impulsionibus ultro libenterque concedentes, ab eo statu se eripere studeant, in quo de sempiterna cuiusque propria saluti securi esse non possunt ; quandoquidem, *etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris corpus ordinentur*, tot tamen tantisque cœlestibus muneribus adiumentisque carent, quibus in catholica solummodo Ecclesia frui licet » (p. 490, (1098).

3. A. Chavasse, art. cité, p. 698-702.

Christ, par son Saint-Esprit, leur confère en vue de leur justification, *appartiennent par vœu au Corps Mystique*, mais non réellement ni au sens propre, même simple, du mot : ils ne sont pas encore de façon habituelle unis au Christ, mais seulement sur la bonne voie vers cette union[1] ». Et le P. Liégé exprime la même idée : « Cherchant à exprimer de façon précise le statut d'Église de ces non-catholiques et de ces non-chrétiens en amitié avec Dieu, nous dirions volontiers qu'ils *appartiennent invisiblement à l'unique Église* spirituelle et visible[2] ».

Avec un vocabulaire plus heureux, nous semble-t-il, et un sens très exigeant des précisions théologiques, M. Chavasse, remarquant que Pie XII « paraît vouloir réserver l'appellation de « membres de l'Église » à ceux que rien n'en sépare, à ceux dont il dit, en employant le mot même de Bellarmin et Suarez, qu'ils sont à compter *reapse* parmi les membres de l'Église[3] », se contente de parler d'*ordination* et de *rattachement :* « Réjouissons-nous... de voir mentionner dans un document officiel du Magistère les deux modes possibles de *rattachement* à l'Église *(reapse vel voto)*[4] ». Il ne dit pas formellement que les infidèles ou schismatiques sont membres de l'Église, et insiste sur l'usage que fait le Pape de l'idée d'*ordination* à l'Église, formule qui respecte à la fois l'éloignement où se trouve l'infidèle ou le schismatique de la véritable Église du Christ et le lien qui, cependant, l'y rattache à son insu. « L'état de séparation dans lequel se trouve tout homme qui n'adhère pas à l'Église authentique du Christ, qu'il soit païen ou chrétien dissident, qu'il soit ou non de bonne foi, empêche qu'on puisse lui appliquer l'appellation de membre de l'Église, dans le sens fort que le Pape donne ordinairement à cette expression. Il faut donc tenir compte, à la fois, du lien qui peut rattacher inconsciemment cet homme à l'Église, et de l'éloignement effectif dans lequel il se trouve par rapport à elle ; et l'idée d'ordination, à laquelle recourt le Pape, exprime assez bien cet état complexe et anormal, à la condition, toutefois, qu'on ne lui fasse pas signifier moins que ce qu'elle suggère dans l'encyclique[5] ».

1. V. Morel, art. cité, p. 716-717.
2. P. A. Liégé, art. cité, p. 355.
3. A. Chavasse, art. cité, p. 700.
4. P. 702.
5. P. 700.

Cette formule de l'Encyclique, comme le montre M. Chavasse, ne se comprend bien que si elle s'éclaire par les travaux des théologiens qui préparèrent le schéma *De Ecclesia* au Concile du Vatican, schéma, on le sait, qui n'eut pas le temps d'être défini ni même discuté complètement. La rédaction du chapitre VII de ce schéma comportait d'abord le texte suivant : « Quam (iustificationem et vitam aeternam) si consequuntur, non ideo extra Ecclesiam salvantur ; omnes enim iustificati ad Ecclesiam *sive re sive voto* pertinent ». Mais la formule « sive re sive voto » n'obtint pas l'agrément de tous les théologiens (pluribus Consultoribus non arridebat), et l'on se contenta de déclarer « que celui qui meurt séparé par sa faute de l'Église ne peut être sauvé », entendant implicitement par là « que nul ne peut être sauvé en demeurant totalement ou simplement, comme on dit, hors de l'Eglise » (dum implicite significatum intelligatur non posse penitus vel simpliciter, ut aiunt, extra Ecclesiam esse, quicumque salvus fiat). Et l'on aboutit au texte qui devait être proposé aux Pères du Concile : « Porro dogma fidei est extra Ecclesiam salvari neminem posse. Neque tamen, qui circa Christum eiusque Ecclesiam invincibili ignorantia laborant, propter hanc ignorantiam poenis aeternis damnandi sunt, cum nulla obstringantur huiusce rei culpa ante oculos Domini, qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, quique facienti quod est in se non denegat gratiam, ut iustificationem et vitam aeternam consequi possit : *sed hanc nullus consequitur, qui a fidei unitate vel ab Ecclesiae communione culpabiliter seiunctus ex hac vita decedit.* Si quis in hac arca non fuerit, peribit regnante diluvio[1] ». Ainsi la doctrine théologique de S. Bellarmin et de Suarez[2] dont les citations figurent dans les références du schéma[3], était proposée aux définitions des Pères du Concile, mais sans qu'il soit fait mention explicite de la distinction bellarminienne entre le corps et l'âme de l'Église qui, même sous la forme « sive re sive voto ad Eccle-

---

1. *Acta et decreta Sacrosancti œcumenici Concilii Vaticani*, Fribourg Herder, 1892 (coll. Lac., VII), col. 569 et 591-592. — Mansi, LI, 451 D ; 542 A ; 570 C.

2. Bellarmin, *De Ecclesia militante*, l. III, ch. III ; Suarez, *De Fide*, disp. XII, sect. 4, n. 22. La formule « de necessitate in re vel in voto » se trouve dans ce dernier texte.

3. *Acta et decreta...* col. 591-592. — Mansi, LI, 570.

siam pertinent », ne rallia pas l'adhésion de tous les théologiens consulteurs[1].

L'Encyclique de Pie XII ne reprend pas exactement la formule écartée dans les discussions préparatoires du Concile du Vatican. Non seulement les deux textes que nous avons rapprochés sont séparés par de longues pages du texte pontifical, et figurent dans des contextes très différents, mais surtout, comme le note M. Chavasse, la perspective est assez différente : « Le schéma du Concile du Vatican envisageait déterminément le cas des séparés de bonne foi, pour le distinguer du cas des séparés obstinés, parce qu'il voulait montrer comment la situation des premiers n'oppose pas le même obstacle à leur salut que la situation des seconds[2] ». Il envisage le problème du salut éternel des hommes de bonne foi qui n'appartiennent pas visiblement à l'Église, et affirme la nécessité de leur rattachement à cette Eglise (sans en préciser la modalité) pour expliquer leur justification. Pie XII, au contraire, considère la situation *actuelle* de ceux qui n'appartiennent pas visiblement à l'Église du Christ ; il veut faire sentir « la situation défectueuse de *tout* séparé... en vue d'en tirer argument pour les inviter *tous* à entrer dans l'unité catholique[3] ». Mais son exhortation paternelle n'oublie pas qu'une certaine « ordination » rattache, à son insu, tout séparé de bonne foi au « Corps Mystique du Rédempteur » : il l'affirme clairement, reprenant et modifiant en même temps les formules sur lesquelles avaient discuté les théologiens du Concile, en une concessive lourde de sens.

Si le Souverain Pontife « invite les théologiens à repérer avec précision *si* et *comment* cette ordination se réalise dans le cas du séparé « formel » et dans le cas du séparé « matériel[4] », il les invite d'abord, pensons-nous, à déterminer avec précision le fondement de cette ordination et à en préciser la nature exacte. Par crainte de minimiser la force de l'affirmation pontificale, il ne faudrait pas la majorer, et parler de « membres de l'Église », d'« appartenance au Corps Mystique » quand il ne s'agit que d'« ordination » ou de « rattachement ». On ne le

1. *Ibid.*
2. A. Chavasse, art. cit., p. 701.
3. Art. cité, p. 701.
4. *Ibid.*

pourrait faire, au reste, qu'en reprenant, sous une terminologie nouvelle, la distinction entre « corps » et « âme » de l'Église. Le peu de faveur qu'elle rencontra parmi les théologiens du Concile du Vatican lui demeure un lourd handicap[1] et l'opinion des théologiens d'aujourd'hui n'est pas favorable à une distinction trop marquée entre Église et Corps Mystique, qui tendrait à laisser entendre que le Corps Mystique possède un plus grande extension invisible que l'Église catholique, gouvernée par les successeurs de Pierre : on insiste plus volontiers au contraire sur l'identité de l'Église et du Corps Mystique du Christ. Le P. Congar rappelle opportunément, à ce sujet, l'enseignement de saint Thomas, écho de la tradition patristique : « L'Église-institution ou l'Église-société... apparaît, dans la théologie de saint Thomas, très étroitement liée à l'Église-Corps Mystique, vie nouvelle dans le Christ par l'Esprit-Saint, que nous avons vu représenter la première et la plus profonde idée que saint Thomas s'est faite de l'Église. Ce rapport très étroit entre l'unité intérieure et les éléments de l'unité extérieure... nous semble s'exprimer chez saint Thomas en deux idées principales : 1. L'Église-institution est la forme même d'existence du Corps Mystique et de la vie nouvelle dans le Christ ; 2. Elle est le sacrement et le ministère, bref l'instrument de réalisation du Corps mystique[2] ». Et le R. Père continue : « Pour saint Thomas, l'Église, en son unité extérieure, l'Église comme société, c'est-à-dire comme entr'aide ou coopération organisée et comme corps hiérarchisé relevant d'une autorité, n'est pas une autre réalité que le corps vivant d'une vie nouvelle dans le Christ, dont le Saint-Esprit est l'âme. Celle-ci est la réalité qui répond intérieurement à la forme communautaire que la hiérarchie organise et gouverne[3] ». Et, récemment, le P. Bouyer reprenait avec force la même idée : « L'opposition entre la communauté de la grâce, à laquelle on applique la formule « Corps Mystique », et la société hiérarchique à laquelle le terme d'Église s'applique traditionnellement, ne se trouve nulle part dans les documents de la Révélation, ni dans ceux de la Tradition. Par contre, on

1. Cf. Congar, *Chrétiens désunis*, Edit. du Cerf, 1937, p. 281. — H. de Lubac, *Catholicisme*, Edit. du Cerf, 1938, p. 175, note 2.
2. *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Edit. du Cerf, 1941, p. 80.
3. *Loc. cit.*, p. 81.

ne peut se dissimuler qu'elle ressemble fort à une opposition dont les origines immédiates apparaissent dans la pensée romantique du XIXe siècle, et que la sociologie allemande a définie par les termes de *Gemeinschaft* et de *Gesellschaft*. La *Gemeinschaft* est la communauté naturelle, créée par des affinités profondes. La *Gesellschaft* est l'organisation artificielle, forgée du dehors. Si l'on remonte plus haut, on trouvera que cette opposition à son tour n'est qu'une laïcisation du couple protestant Église invisible-Église visible, l'Église invisible étant la *communio sanctorum*, tandis que l'Église visible est la société terrestre à son service, ce qui ne veut pas dire toujours à son image... Lorsqu'on a vu que l'Église, pour saint Paul, comme M. Cerfaux l'a montré d'une façon définitive, c'est avant tout le peuple de Dieu qui se formait dans l'Ancien Testament et que le Christ a fait naître, on ne peut que reprendre les paroles par lesquelles dom Oehnem résumait Deimel en traduisant ses propres termes : « le Corps Mystique est d'abord une « corporation » au sens social : cette corporation est identique au peuple de Dieu, et celui-ci, c'est l'Église, Corps du Christ. Ce n'est pas (contre saint Augustin) la totalité des individus sanctifiés et prédestinés, unis personnellement au Christ par la grâce et sur la base de son incarnation, mais une totalité corporative créée et hiérarchisée par les caractères sacramentaux sous la direction du Souverain Pontife[1] ».

Faut-il donc renoncer à élaborer une théologie de l'infidèle et de l'hérétique de bonne foi, lui dénier toute relation à l'Église Corps du Christ et s'interdire de commenter les mots si lourds d'espérance de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi ?* Assurément non. Mais il faut remarquer qu'une certaine manière de poser le problème, qui fut celle de certains théologiens du Concile du Vatican, mais n'est pas celle de l'Encyclique, risque d'en rétrécir abusivement les données et d'aboutir à une impasse. Il semble souvent que l'on se contente de mettre en face

1. *Où en est la théologie du Corps mystique ?* dans *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg), mai-octobre 1948, p. 321 et 331. — Le beau livre de dom VONIER, *L'Esprit et l'Epouse*, trad. franç. Editions du Cerf, 1947, est un de ceux, croyons-nous, qui ont le plus contribué à faire prendre conscience de cette identité de l'Église catholique avec le Corps Mystique du Christ, et ont aidé le théologien à refuser toute dissociation entre les deux réalités.

l'Église, considérée dans son extension, et l'homme de bonne foi qui l'ignore invinciblement, et que l'on affirme entre ces deux termes, apparemment étrangers l'un à l'autre, une affinité et comme une attirance. Ce qui suppose, ou bien que l'on attribue à l'Église un invisible prolongement par delà ses frontières, ou bien que l'on découvre dans la seule bonne volonté de l'infidèle ou de l'hérétique un désir du baptême. Ni l'un ni l'autre ne se peut affirmer, tant que l'on se borne à considérer la réalité sociologico-spirituelle de l'Église et les dispositions conscientes de l'infidèle ou de l'hérétique. Nous n'avons le droit ni de dissocier dangereusement l'Église et le Corps Mystique, ni de faire du séparé de bonne foi un catéchumène qui n'ose se déclarer.

Et pourtant, il faut dire que l'Église Corps du Christ n'est pas pour lui une étrangère, et qu'en sa bonne volonté s'exprime un désir et un vœu *inconscient* qui l'ordonnent à cette Église. Mais de ce vœu, quel est le fondement, quelle est la nature ontologique, puisqu'aussi bien rien de conscient n'oriente cet homme vers le moyen normal d'entrée dans l'Église Corps du Christ, c'est-à-dire le baptême ?

Nous pensons qu'il importe de renverser les prespectives, et de considérer d'abord, non pas l'homme de bonne volonté, si sympathique soit-il, mais celui qui, *à son insu*, l'attire à son Église, parce que déjà il se l'est *incorporé :* le Christ, tête de l'Église. S'il existe, chez l'infidèle et l'hérétique bien disposés, ce vœu inconscient dont parle l'Encyclique, qui les oriente présentement au Corps Mystique, c'est parce que, déjà, d'une certaine façon réelle et indiscutable, ils sont *membres du Christ*, parce que déjà le Christ est leur Tête. Ce ne sont pas eux qui *se* rattachent à l'Église, ce n'est même pas l'Église, en tant que réunion des fils de Dieu, qui exerce sur eux une salutaire attraction, c'est le Christ, qui, dans les mystérieuses dimensions de sa rédemption ecclésiale, les « contient » et se les incorpore[1].

Telle est la solution que saint Thomas donne au problème qui nous occupe. Il est éclairant de relire le beau texte dans

---

1. Une manière analogue de poser le problème du salut des enfants morts sans baptême a été proposée par E. Boudes, *Nouv. Rev. Théol.*, juin 1949, p. 589-605.

lequel le saint Docteur, avec la calme et sereine audace qui caractérise bien des pages de sa théologie, nous montre comment le Christ est *Tête de tous les hommes*[1].

La première objection qui introduit ce texte est significative : elle évoque le problème qui retient la réflexion des théologiens, quand ils considèrent le cas des « séparés » de bonne volonté : « Il semble que le Christ ne soit pas la Tête de tous les hommes. Car la tête n'a de relation qu'aux membres de son corps. Mais les infidèles ne sont en aucune façon membres de l'Église, qui est le corps du Christ, comme il est dit au chapitre premier de l'Épître aux Éphésiens. Et donc le Christ n'est pas la tête de tous les hommes ».

A cette objection, saint Thomas, avant de formuler sa conclusion, oppose les textes formels de l'Écriture : « Le Christ est le sauveur de tous les hommes, et surtout des fidèles » (*I Tim.*, IV, 10). « Il est Lui-même propitiation pour nos péchés, et pas seulement pour nos péchés, mais pour ceux du monde entier » (*I Jo.* II, 2). « Sauver les hommes, continue le saint Docteur, et être propitiation pour leurs péchés, revient au Christ, en tant qu'il est Tête ; le Christ est donc la Tête de tous les hommes ».

Et voici la solution que donne saint Thomas : « Je réponds en disant qu'il y a entre le corps naturel de l'homme et le Corps mystique de l'Église cette différence : les membres du corps naturel existent tous ensemble ; mais les membres du Corps mystique ne sont pas tous ensemble : ni quant à l'être de la nature, car le Corps ecclésial est constitué par des hommes qui existèrent depuis l'origine du monde jusqu'à son terme ; ni quant à l'être de grâce, car, parmi ceux qui existent au même moment, certains sont privés de la grâce, qui la posséderont ensuite, tandis que d'autres la possèdent déjà. Et ainsi les membres du Corps mystique doivent être considérés, non seulement en tant qu'ils sont en acte, mais encore en tant qu'ils sont en puissance. Certains, en vérité, sont en puissance, qui jamais ne passeront à l'acte ; d'autres, à un certain moment, passeront à l'acte. Et cela à trois degrés : premièrement, par la foi ; secondement, par la charité en cette vie ; troisièmement, par la béatitude du ciel. Ainsi il faut dire que, si l'on envisage

1. *Somme Théologique,* III, q. VIII, a. 3.

en son ensemble et sa totalité la durée de ce monde, le Christ est la Tête de tous les hommes ; mais à des degrés divers : d'abord et principalement, il est la tête de ceux qui, en acte, lui sont unis dans la gloire ; ensuite, il est la tête de ceux qui, en acte, lui sont unis par la charité ; en troisième lieu, il est la tête de ceux qui, en acte, lui sont unis par la foi ; en quatrième lieu, il est la tête de ceux qui lui sont unis seulement en puissance pas encore passée à l'acte, mais qui y passera selon la divine prédestination ; en cinquième lieu, il est la tête de ceux qui lui sont unis en puissance, mais pour qui cette puissance jamais ne sera actualisée. Comme sont les hommes qui, vivant en ce monde, ne sont pas prédestinés ; à leur mort, il cesseront totalement d'être membres du Christ, car alors ils ne seront même plus en puissance de lui être unis ».

Et, dans la réponse à la première objection, saint Thomas envisage explicitement le cas de l' « infidèle » qui, apparemment, n'est d'aucune façon membre de l'Église. « Les infidèles, dit-il, bien qu'ils n'appartiennent pas à l'Église en acte, en font cependant partie en puissance *(sunt tamen de Ecclesia in potentia)*. Puissance qui repose sur un double fondement : d'abord *et principalement*, la vertu du Christ, suffisante pour sauver le genre humain tout entier *(primo quidem et principaliter in virtute Christi, quae est sufficiens ad salutem totius humani generis) ;* ensuite le libre arbitre[1] ».

La perspective où se place saint Thomas est exactement celle où se situe le texte pontifical que nous avons souligné : il ne s'agit pas, ici et là, du salut éternel de l'infidèle — à la différence de la problématique des discussions préparatoires du Concile du Vatican — mais de la situation présente du non-catholique. Il est, dit le saint Docteur, de l'Église en puissance — puissance qu'actuera, selon la « divine prédestination »,

1. Ces textes, dont il est inutile de souligner le « théocentrisme » foncier, ont été écrits bien avant les controverses protestantes, et donc ne peuvent insister sur des distinctions et précisions (notamment à propos de la « divine prédestination ») que marquera la théologie post-tridentine, ni faire état des nuances qu'une réflexion plus moderne introduira entre l'hérétique de « bonne » ou de « mauvaise foi », entre le « séparé matériel et le « séparé formel ». Nous verrons plus loin, au reste, que saint Thomas n'a pas négligé les dispositions intimes de l'homme « en puissance » à l'égard du Corps Mystique. Il reste que sa réflexion remonte sans cesse à la toute puissante « vertu du Christ », seule capable d'expliquer le mystérieux rattachement de l'infidèle à l'Église.

la vertu salvatrice du Christ. Car c'est au Christ et à Lui seul que saint Thomas rapporte cette « ordination » à l'Église qu'il désigne du nom technique de « puissance », — non à la bonne volonté de l'homme. Il ne nie pas, certes, cette éventuelle bonne volonté, mais il la réfère au Christ, dont « la vertu suffit au salut du monde entier ». Au Christ seul s'arrête sa réflexion, soucieuse de n'amoindrir en aucune façon l'universalité de la rédemption, de ne minimiser en rien la plénitude du rôle « capital » du Christ. Unique Sauveur et Médiateur, le Christ est Tête de tous les hommes ; tous lui appartiennent, les uns « en acte » plus ou moins plénier, selon qu'il s'agit des élus ou des « viateurs » vivant de charité théologale, les autres « en puissance » actualisable ou non, selon qu'ils sont ou non prédestinés à devenir des élus.

Dans ce texte dense, il n'est guère question, nous l'avons vu, des dispositions de l'homme. En faire état, comme le suggère l'Encyclique, n'est pas se rendre infidèle à la pensée du Docteur Angélique. A condition de voir en cet agir mystérieux du Christ, Tête « potentielle » de ceux qui, présentement, ne sont pas membres « actuels » de son Église, le fondement de ce « désir et vœu inconscient » dont parle Pie XII. Vœu inconscient, parce que le séparé ne se rend pas compte de l'influx capital qui, à son insu, le sollicite, et tend à l'agréger pleinement — « en acte » — à l'Église Corps mystique par le baptême.

Pour le comprendre, il faut, croyons-nous, se référer aux textes où saint Thomas explique la perception des motifs de crédibilité, miracles ou autres signes du Christ et de son Église. Il est remarquable que le saint Docteur fasse état d'un « instinct intérieur », grâce auquel le signe est perçu comme signe divin et prend, pour l'âme de bonne volonté, toute sa valeur determinante de l'acte de foi. « Celui qui croit a une raison suffisante (sufficiens inductivum) pour croire : il y est poussé par l'autorité de Dieu, confirmée par les miracles, et, *ce qui est plus, par un instinct intérieur de Dieu qui l'invite à croire* (et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis) : il ne croit donc pas à la légère[1] ». — « En ce qui concerne l'assentiment de l'homme aux choses de la foi, une double cause peut être envisagée : une cause extérieure, la vue d'un miracle, par exemple, ou la persuasion d'un homme qui presse un autre

1. II, II, q. II, a. 9, ad 3.

de croire. Mais ce n'est pas là une cause suffisante : car, parmi les témoins d'un même miracle, ou parmi les auditeurs d'une même prédication, les uns croient et les autres ne croient pas. C'est pourquoi *il faut assigner une autre cause, intérieure, qui, du dedans, pousse l'homme à admettre les articles de la foi.* Cette cause, au dire des Pélagiens, serait le libre arbitre. Ils prétendent donc que la première démarche (initium fidei) dépend de nous, en tant qu'il ne dépend que de nous d'être prêts à admettre les articles de la foi ; à Dieu seul reviendrait la consommation de la foi, car Dieu seul nous propose ce que nous avons à croire. Mais c'est là une erreur : *il faut que cela provienne en l'homme d'un principe surnaturel qui, du dedans, l'élève, c'est-à-dire de Dieu.* Et c'est pourquoi la foi, en tant qu'elle est un assentiment (quantum ad assensum), ce qui est le principal dans l'acte de foi, vient de Dieu *qui meut intérieurement par la grâce*[1] ».

Le rapprochement des textes est éclairant. Dans l'ad 1um de l'article 3 de la question 8 de la III^a, saint Thomas assigne à la potentialité qui rattache l'infidèle à l'Église un double fondement : « d'abord et principalement la vertu salvifique du Christ ; secondairement le libre arbitre ». Dans les textes ci-dessus transcrits de la II^a II^{ae}, il fait état d'un « instinct intérieur » d'origine divine (« a Deo interius movente *per gratiam* » : q. 6, a. 1), qui « du dedans pousse à assentir aux choses de la foi » (« quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei » : *id.*) Cette « motion » s'exerce évidemment sur le libre arbitre ; est-il téméraire de la rapporter à la « virtus Christi, quae est sufficiens ad salutem totius humani generis », laquelle constitue, pour saint Thomas, le fondement « principal » de l'appartenance « potentielle » de l'infidèle à l'Église ? En l'infidèle, saint Thomas reconnaît parallèlement un double caractère : d'une part, une relation potentielle à l'Église, d'autre part, un « instinct intérieur » d'origine divine, qui lui permet, lorsque se présente le signe, d'y découvrir le doigt de Dieu et d'accéder à la foi. Nous pensons que cela explique ceci ; c'est parce qu'il est « en puissance » par rapport à une appartenance

1. II II q. vi, a. 1. — Sur ce texte et sur l' « auxilium gratuitum Dei moventis », cf. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Aubier, 1944, IIIe Partie, ch. iii, spécialement p. 182 sq.

« actuelle » à l'Église, que l'infidèle possède l' « instinct intérieur » qui lui fait voir le miracle comme signe de Dieu[1].

Mais toute puissance tend à s'actuer sous l'influence d'un agent lui-même en acte. La théologie thomiste, on le sait, présente la justification des enfants de l'Église comme l'actuation, par le Christ Tête du Corps mystique, de ceux qui deviennent ses membres : « Tout être n'agit qu'autant qu'il est en acte : il faut donc que l'acte qui l'actualise soit le principe de son agir... L'agent étant supérieur au patient, il faut que celui qui agit sur autrui soit en acte, non de façon quelconque, mais éminemment dans la ligne de son agir. Dans l'âme du Christ, on l'a dit, la grâce est reçue en éminente plénitude ; en conséquence de cette éminence de la grâce reçue, il appartient au Christ de faire découler cette grâce sur les autres. Et cela, parce que le Christ est la Tête. Essentiellement donc, c'est une même grâce personnelle qui justifie l'âme du Christ et qui le constitue Tête de l'Église pour justifier les autres[2]... » La grâce capitale personnelle du Christ est l'acte qui actue la potentialité des créatures et les fait devenir, en acte, membres de la Tête. Mais cette potentialité de l'homme encore infidèle, cette aptitude à devenir membre du Christ, est déjà le fruit de la grâce capitale. Si l'infidèle appartient potentiellement à l'Église, c'est en vertu de l'agir de la grâce capitale, et c'est la même grâce capitale qui tend à le faire devenir, de membre « en puissance », membre « en acte » de l'Église Corps du Christ, c'est-à-dire à l'acheminer au baptême et à la communion de la foi informée par la charité. D'où cette « motion », cet « instinct intérieur », grâce auquel l'infidèle de bonne volonté est apte à percevoir comme signe divin le miracle, le témoignage ou la prédication, et à y adhérer par la foi. Il n'a pas encore con-

1. Ainsi est relié harmonieusement, dans la théologie thomiste, l'aspect « théocentrique » que nous notions dans le premier texte (III, q. VIII, a. 3), aux préoccupations plus modernes qui s'attachent à scruter, en l'homme extérieurement séparé de l'Eglise, la bonne volonté qui l'achemine à son insu vers le Corps Mystique. De ce « vœu inconscient », saint Thomas donne la raison dernière et suffisante : la motion intérieure d'une grâce qui le pousse à reconnaître, à travers les signes, le Christ Sauveur. Par là aussi est complété et précisé ce que la distinction « membrum in actu », « membrum in potentia » pouvait avoir d'incomplet et de sommaire : dans l'ordination à l'Eglise qui, concrètement, donne à l'infidèle d'être accueillant aux signes divins, il y a plus qu'une simple potentialité : c'est déjà une actuation commencée...

2. *Somme Théologique*, III, q. VIII, a. 5 c. — Cf. Concile de Trente, Session VI, ch. VII, Denz. n° 800.

science de cette aptitude, qui est en lui don de Dieu, il se croit encore totalement étranger à l'Église, et, cependant, il y a en lui, à son insu, comme un attrait, un désir et un vœu de plénitude qui trahit en son âme le travail mystérieux de la grâce capitale du Christ : « etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris corpus ordinentur... ».

Telle serait, croyons-nous, l'explication et la justification, selon les principes du plus authentique Thomisme, de la concessive lourde de sens et riche d'espérance qui, dans l'encyclique de Pie XII, a retenu l'attention des théologiens. L'infidèle ou l'hérétique de bonne volonté, sans être membre de l'Église « en acte », est ordonné à elle et lui est néanmoins rattaché en quelque manière : il est en puissance d'appartenance à l'Église. Ce rattachement et cette ordination n'exigent pas une extension anormale de l'amplitude de l'Église, et, pour ainsi dire, une violation de sa visibilité. L'expression ambiguë de « membre de l'Église » n'a pas à être sans précisions prononcée à leur sujet : « sunt de Ecclesia in potentia... Christo uniuntur in potentia », se contente judicieusement de dire saint Thomas. Car ce rattachement à l'Église s'accomplit hors de la sphère normale de l'action de l'Église. Il est rattachement direct au Christ, mais au Christ Tête de l'Église qui est son Corps, et bienveillante effusion de la grâce capitale qui déjà oriente à l'Église celui qui lui demeure apparemment étranger[1]. Loin d'être attribuable aux seules dispositions de l'homme, ce rattachement et cette ordination sont, dans le séparé de bonne volonté, un effet de l'amplitude universelle de la « vertu » salvifique du Rédempteur Tête de l'Église. A Lui seul en revient l'initiative et l'efficace, Lui que le Père a constitué unique Médiateur et Sauveur de tous « selon le bienveillant dessein qu'Il a formé en Lui-même, pour le réaliser dans la plénitude des temps, de récapituler (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*) toutes choses en Christ[2] ».

Henri Holstein. S. J.

1. L'Encyclique de Pie XII insiste à la fois sur l'identité du Christ et de son Eglise qui constituent ensemble « quasi una persona mystica » (*Nouv. Revue Théol.* sept.-oct. 1945, p. 472 (1080). Cf. III, q. XLVIII, a. 2, ad 1 ; q. XLIX, a. 1), et sur la nécessaire distinction personnelle entre le Christ et son Eglise, qui nous interdit de confondre l'Eglise avec l'humanité assumée par le Verbe : « nobilissima tamen eiusmodi appellatio non ita accipienda est, ac si ineffabile illud vinculum, quo Dei Filius concretam assumpsit humanam naturam, ad universam pertineat Ecclesiam » (*loc. cit.*). Cf. L. Malevez, *Quelques enseignements de l'encyclique* « *Mystici Corporis Christi* », *Nouv. Rev. Théol.*, sept.-oct. 1945, p. 385 (993) ; 394 (1002).

2. *Eph.*, I, 9-10.

LES FORCES SPIRITUELLES AUXILIAIRES

Témoignage de Saint Augustin

I. — LES FORCES SPIRITUELLES NATURELLES

Saint Augustin, défenseur de la grâce contre Pélage et Docteur de la charité par toute son œuvre, exalte au plus haut point le surnaturel, et pour lui les vraies forces spirituelles de l'homme sont dans l'exercice des vertus théologales. Mais cette position n'a-t-elle pas pour corollaire nécessaire de nier l'existence de forces spirituelles d'ordre naturel ? On l'a dit, mais en oubliant un peu en quel sens on proclame les premières seules *vraies* forces. Le saint pense et parle en chrétien, qui juge tout en fonction de la vie éternelle. Ce point de vue est évidemment primordial et, en définitive, universel, en ce sens que toute autre considération devra se subordonner à celle-ci et n'aura qu'une valeur relative ou partielle, comparée à cette évidence qui seule est vraie absolument. Mais cela posé, il n'est pas impossible de penser qu'il puisse exister d'autres forces spirituelles qui sont relativement vraies. En nombre de pages, saint Augustin le suppose, s'il ne le dit pas en propres termes et le sujet est si important qu'il vaut la peine de l'amorcer, car il ne saurait être question évidemment de l'approfondir, a fortiori de l'épuiser.

Les vertus des païens ne sont pas de vraies vertus, du point de vue surnaturel. Mais sur le plan terrestre, elles ont assez de valeur pour que saint Augustin leur attribue partiellement cette réussite que fut l'empire romain dont le royaume de Dieu tira si bien parti.

La Cité de Dieu décrit ces vertus en termes qui leur reconnaissent une valeur humaine authentique, de même qu'elle recueille avec soin les trouvailles des philosophes de génie qui furent providentiellement les précurseurs de la pensée chrétienne. Il y eut, dans leurs œuvres, beaucoup de chimères, mais de l'or se cachait dans ces blocs granitiques et la révélation a permis de le dégager. Insistons avant tout sur la philosophie, qui est une force naturelle, même celle que nous appelons de nos jours *philosophie chrétienne*, au sens où nous l'entendons ici.

A) Philosophie chrétienne. — La philosophie représente, en définitive, la nature envisagée dans ses principes rationnels. Cette nature a sa place dans toute l'activité de l'homme, même en celle où Dieu se communique directement à la créature. Pour être surnaturelle, au sens propre du mot, la vie de la grâce n'en est pas moins fondée sur la nature, et le rôle de celle-ci est d'autant plus important que l'objet dont elle est le soutien est plus élevé. Or, celui-ci est divin. La nature n'est pas divinisée en ses opérations, qui, prises en elles-mêmes, restent bien des actes humains au sens fort du terme ; mais elle est utilisée par cette greffe divine, qui fait circuler en nos âmes une vie transcendante. Cette haute mission relève tout ce qui la touche, de façon plus ou moins éloignée, et tel est le cas des principes que nous rattachons à la philosophie, celle que nous appelons chrétienne.

Cette désignation de *chrétienne* vient de l'emploi qu'en a fait le christianisme au cours des âges. Elle s'applique à toute synthèse rationnelle utilisée par les Pères et docteurs dans l'exposé de la foi comme dans l'étude supérieure de la nature. Cet usage est très large et convient à la plupart des cas visés par les auteurs qui y recourent. Il peut désigner, comme chez les anciens, la pensée humaine prise en son ensemble, naturelle et surnaturelle, celle-ci entraînant l'autre ; mieux encore, comme chez M. Blondel, une doctrine rationnelle postulant le chris-

tianisme. Il convient aussi à la pensée simplement rationnelle capable d'autonomie, mais pénétrée de principes posés sous l'influence même lointaine du christianisme. On peut en réalité, dans la définition qu'on en donne, faire abstraction, au moins dans le dernier cas, de cette influence, qui est lointaine et indirecte, pour retenir seulement l'usage qu'en fait la foi. C'est le point de vue auquel nous nous plaçons. Nous appelons chrétienne toute philosophie saine utilisée par des chrétiens dans l'exposé de la foi.

Toute philosophie sérieuse peut jouer un rôle dans l'exposé de la religion et notamment dans une instruction qui fait appel à toutes les forces de vie. Il ne s'agit pas tant, là, de théologie que de vie, et celle-ci utilise tout le dynamisme vital de la créature, comme elle fait appel aux plus hauts concours surnaturels. Ici encore, l'évêque d'Hippone sera notre guide. Les concours envisagés attendent une coopération naturelle que saint Augustin ne définit pas, mais qu'il décrit ou montre agissante, ce qui autorise l'observateur, historien ou théoricien, à en fixer les lois, au moins d'une façon très large, d'où la possibilité d'avoir, sur le plan religieux, diverses méthodes, inégales en valeur sans doute, mais cependant acceptables par des penseurs chrétiens. L'histoire nous en montre, de fait, plusieurs grandes, depuis le XIIIe siècle, et l'Église, tout en favorisant le thomisme, n'a pas entièrement renoncé aux services que peuvent rendre les autres, le scotisme, par exemple, ou le suarézisme, ou même des philosophies plus modernes qui ont pu être employées dans l'approfondissement de la foi. Il ne s'agit pas tant ici de leur valeur, du point de vue philosophique, que de leur valeur relative sur un point particulier.

Une question se pose : est-il possible qu'une philosophie constituée par les seuls efforts de la raison, indépendamment de toute influence surnaturelle, puisse être un auxiliaire parfait des activités dites théologales dont nous venons de parler ? En soi, oui, puisque par définition, il s'agit de fournir des secours purement naturels. En fait, l'histoire montre que de telles réussites n'ont jamais existé et qu'il fallut, pour les obtenir, le concours d'hommes qui bénéficiaient eux-mêmes d'abondantes lumières supérieures : saint Augustin était baptisé quand il entreprit l'adaptation du platonisme, et saint Thomas était déjà théologien éminent quand il corrigea Aristote.

Il ne s'ensuit pas que la révélation soit entrée comme partie intégrante dans la philosophie de ces docteurs ; il suffit d'une influence indirecte, celle qu'exerce la foi sur le croyant, même quand il pense aux vérités naturelles. Sans faire appel à des données révélées, son esprit est mis en garde contre des écueils, affermi dans ses principes, élargi dans ses horizons. La chose est manifeste pour saint Thomas. Il est le créateur d'un pur aristotélisme, chrétien seulement au sens large, car le fond de la doctrine reste bien rationnel. On a longtemps pensé qu'il en va autrement de saint Augustin et que la foi inspire expressément sa spéculation. Peut-être est-ce là une exagération. De bons auteurs estiment aujourd'hui que sa philosophie, même en service dans le domaine théologique, reste l'œuvre d'un esprit qui discerne bien ce qui est de la nature et ce qui est de la grâce, tout en envisageant d'ordinaire la première au service de la seconde.

Gardons-nous cependant de croire la philosophie de saint Augustin aussi dégagée de la foi que le sera celle de saint Thomas. Neuf siècles les séparent et au XIIIe siècle, sous l'influence d'Aristote, l'étude de la nature s'organise de façon méthodique. Elle se fait d'ailleurs en esprit chrétien, et la philosophie thomiste elle-même peut être appelée chrétienne. Mais ce titre convient davantage encore à la pensée rationnelle de saint Augustin, qui n'était pas, tant s'en faut, aussi attiré par l'aspect physique des problèmes posés que par leur côté spirituel, et voilà sans doute le mot qui caractérise le mieux même sa métaphysique.

B) Trois maîtres. — Trois noms, représentent trois nuances sensibles, incarnent particulièrement la philosophie chrétienne. En saint Bonaventure nous en trouvons une forme que volontiers j'appellerais mystique, en pensant à l' « Itinéraire de l'âme à Dieu ». La création y est saisie non seulement dans sa réalité naturelle, mais dans ses relations avec Dieu sur le plan supérieur, à la lumière de la foi éclairée par les dons. Dans cette atmosphère, la pensée touchant la nature est plus contemplative que rationnelle. Il faudrait ici élargir la notion donnée plus haut.

La philosophie de saint Thomas représente une tendance diamétralement opposée, que M. Gilson a caractérisée par le

mot physicisme. Son mérite, sa force indiscutable sont précisément dans la maîtrise parfaite avec laquelle elle s'attache à la nature, au réel, au concret, pour l'envisager sous toutes ses faces et l'enserrer dans des cadres universels en situant chaque élément à sa vraie place. Mais les principes qui dirigent cette œuvre sont si élevés et sûrs qu'ils supposent chez le maître un soutien supérieur et le même M. Gilson n'hésite pas à faire appel au christianisme : voilà pour lui, l'inspirateur véritable de la philosophie médiévale. La foi a guidé les docteurs qui ont composé les Sommes et notamment le plus génial de tous, saint Thomas. Son œuvre, sur ce plan, se caractérise très exactement et sans effort par le titre de philosophie chrétienne.

Les deux grands docteurs médiévaux s'appuyaient l'un et l'autre sur saint Augustin, même sur le plan rationnel. On a longtemps négligé la philosophie de l'évêque d'Hippone, tant les esprits étaient attirés par ses doctrines surnaturelles, qui, manifestement, sont le fond de ses préoccupations et saint Bonaventure incarne cette tendance. Mais il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas une vraie philosophie dans l'œuvre complexe et puissante d'un des plus grands génies de l'humanité, pour rappeler ce titre que donne au docteur africain M. Monceaux, et en parlant de philosophie j'entends bien une étude rationnelle de la nature ou du moins d'une partie éminente de la nature, par où il s'élève aux plus hauts sommets de la pensée.

Depuis le sacerdoce et surtout depuis l'épiscopat, saint Augustin s'est voué sans réserve à une œuvre chrétienne et pastorale. Mais durant les années précédentes, depuis son retour à la foi, ses travaux étaient en grande partie d'inspiration philosophique. On a prétendu qu'il était plus plotinien que chrétien et c'est une exagération manifeste ; mais il était hanté par l'aspect rationnel de la vérité religieuse, témoin les *Dialogues*, qui s'échelonnent sur une dizaine d'années et qui permettent de le suivre en quelque sorte par étapes dans sa formation philosophique. D'après ces écrits et les *Confessions* qui les complètent vers 398, on peut distinguer comme cinq degrés dans la génèse du premier platonisme chrétien : l'initiation à Milan, vers 385 ; les p emiers approfondissements à Cassiciacum en 386-387 ; la découverte de l'illumination, à Thagaste, en 389 ; les précisions théocentristes dont témoigne l'opuscule des idées et celles des dialogues de la musique (livre VI), du libre

arbitre (livre II) à Thagaste et Hippone ve s 391 ; et enfin cette admirable synthèse philosophique qu'est le livre VII des Confessions, indépendamment d'autres pages de ce chef-d'œuvre complexe, où la raison et la foi sont associées dans la recherche de Dieu.

Aucun autre ouvrage ne montre aussi bien que celui-ci comment, chez Augustin, la philosophie est mise au service de la religion. C'est un magnifique livre de prière où l'auteur s'entretient avec Dieu de la première ligne à la dernière. Et cependant il contient de longs développements philosophiques qui ne sont pas des excursus, mais rentrent comme de soi dans le développement de la pensée. La philosophie est parfois critiquée ; plus souvent elle est assumée dans une mission supérieure au service de cette vie théologale qui répond, nous venons de le voir, à la manière propre d'Augustin d'envisager le domaine de la révélation. Voyons-la à l'œuvre.

II. — AU SERVICE DE LA VIE THÉOLOGALE

A) Avec les vertus théologales en formation. — Le rapport des forces spirituelles aux surnaturelles peut être envisagé en deux fonctions principales, selon qu'elles concourent à la vie théologale dans sa formation ou dans son achèvement avec les vertus parfaites.

L'exercice ordinaire des vertus théologales peut être préparé de très loin. Il est facilité par une notion de Dieu, familière à saint Augustin, qui est un immense service rendu à la pensée religieuse. Il l'emprunte aux philosophes grecs, notamment à Platon, dit-il dans la *Cité de Dieu*, livre VIII, chap. iv. Dieu est présenté comme le principe universel dans l'ordre de l'être, de la pensée, de la vie : « Il est et cause d'existence et principe d'intelligence et règle de conduite : *et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi* ». Magnifique définition, en effet, généreusement attribuée ici aux anciens. En fait, jamais Platon ni Aristote ne se sont élevés à cette netteté de vues, et il est douteux qu'ils aient jamais atteint, avec la fermeté qui s'impose devant la pensée chrétienne, le pur monothéisme. Leurs vues, admirables d'ailleurs, étaient plus des intuitions que des thèses définitives : M. Gilson l'a montré de façon décisive contre

le P. Lagrange et Mgr Diès. La définition donnée porte la marque nette d'Augustin et elle traduit à merveille sa mentalité.

Dans cette notion triphasée, le deuxième point est manifestement celui qui répond le mieux aux préoccupations courantes de saint Augustin. Sans doute il ne néglige pas le Créateur, et précisément cette action créatrice l'a tant préoccupé qu'il a, à maintes reprises, commenté les *premiers chapitres* de la Genèse, sans jamais réussir à satisfaire sa curiosité en ce domaine. Dans les Confessions, les allusions à la création sont fréquentes. J'en ai compté une vingtaine dans le seul livre VII, où l'auteur traite de la philosophie à l'école de Plotin, qui cependant ignorait la création.

Cet aspect de *l'être* proprement dit, base de tout, ne suffisait pas à la pensée augustinienne qui habituellement se tient sur le plan de la *vérité* : c'est comme *ratio intelligendi* qu'il envisage Dieu d'ordinaire. On le voit bien à la manière dont il prouve son existence. Il part de l'être, mais de cet être vivant et pensant qu'est l'esprit. La vie de l'esprit est l'intelligence, et celle-ci est régie par des forces supérieures qui n'ont pas leur raison d'être totale en lui ; il faut la chercher dans un esprit en qui l'intelligence s'identifie avec la vérité et qui est à ce titre, dans tous les domaines, *ratio intelligendi* ou illuminateur.

Cette donnée rationnelle tient une place centrale dans l'augustinisme philosophique, d'autant qu'elle soutient la troisième exprimée par *ordo vivendi*. La vie de l'être intelligent est une recherche du bien par l'amour et saint Augustin ne l'oublie jamais. Sa doctrine est très dynamique ; mais chez lui cet activisme est toujours à base de vérité. Le Dieu d'Augustin est essentiellement caractérisé par la vérité et cela se traduit en applications nombreuses en tout domaine même surnaturel.

Voilà l'origine de la tendance qui le porte vers saint Jean, l'évangéliste du Verbe. Dans le Christ, ce qui va l'attirer, c'est l'aspect divin, la Personnalité divine, qui s'appelle Vérité et Sagesse. Jusque dans sa mystique, il sera guidé par cette vue profonde qui ne lui fera pas oublier la lumière de Dieu au plus haut des exaltations de la charité. Pour rester dans une condition préparatoire, elle n'en est pas moins active.

Cette action est encore plus nette quand on envisage les moyens d'ascension vers Dieu. Plotin lui-même avait développé cette méthode et créé une vraie dialectique vivante, permettant

à l'âme de s'élever par degrés du pur sensible (ou matériel) aux réalités spirituelles. Il a le souci « d'exorciser l'éphémère », pour employer une formule de Bremond sur Bérulle. Celui-ci use du participe présent dans ce but, pour exprimer quelque chose d'éternel, de durable, à propos du Christ : il le contemplait priant, c'est-à-dire en état de prière, d'adoration. Saint Augustin, sans insister autant sur les formules, suit la pensée vivante et la montre se déployant sur des plans tout différents les uns des autres, jusqu'à ce que, dégagée du sensible, elle soit en état de saisir plus spirituellement quelque chose de la vérité infinie.

D'ailleurs écoutons-le lui-même, toujours au même livre VII, n. 23. « C'est ainsi que par degrés, je montais des corps à l'âme qui sent, par l'intermédiaire du corps ; et de là, à cette force intérieure à laquelle les sens corporels communiquent les perceptions extérieures... et de là encore à cette puissance rationnelle, au jugement de laquelle est soumis ce que les sens corporels ont perçu. Mais cette puissance elle-même, sujette au changement, s'éleva à l'intelligence d'elle-même ; elle se déroba alors à l'essaim des fantômes, pour découvrir de quelle lumière elle était inondée quand elle proclamait avec assurance que l'immuable l'emporte sur le changeant. Elle parvient enfin dans l'éclair d'un regard frémissant à l'Etre lui-même » (*Conf.*, VII, ch. XVII, n. 23).

Il n'est pas douteux qu'une philosophie, toute tournée vers Dieu comme celle-ci, ne puisse, par cette ascension méthodique du corporel au pur intelligible, constituer un effort de purification, négative certes et insuffisante sans aucun doute, mais très utile. Il serait dangereux de trop compter sur cet effort à la manière des païens et saint Augustin nous l'a dit, mais il serait imprudent de négliger cette force dont dispose un esprit cultivé. On peut y trouver un appui précieux pour la vie chrétienne.

Mais voici mieux encore. S'il est un point de la vie chrétienne qui ait de tout temps attiré l'attention des âmes et des docteurs spirituels, c'est assurément la présence de Dieu. Les vrais maîtres insistent sur les modes surnaturels de présence, qui ont une efficacité souveraine, et il ne s'agit pas d'en détourner. La présence de Dieu par la grâce a l'avantage de montrer au chrétien qu'il est un vrai temple spirituel en qui Dieu même

habite et rien n'est plus saisissant. Mais cette doctrine devient plus prenante encore, si l'on montre que déjà, même selon la nature, l'esprit humain est une demeure de Dieu. Or, c'est là l'un des thèmes les plus chers à saint Augustin philosophe. Indépendamment de la grâce et avant même d'en décrire les richesses, l'auteur des Confessions, se tenant sur le plan de l'observation intérieure, nous a chanté cette demeure de Dieu avec une abondance et une précision émouvantes.

Il décrit la mémoire, en montant par degrés, selon la méthode que nous venons de rappeler. Il va du souvenir des objets corporels à ceux de la vie sensible, puis il arrive à la vie rationnelle et il la dépasse, cherchant Dieu, mais, ne lui trouvant là aucune demeure digne de sa grandeur, il en vient aux cimes de l'esprit, c'est-à-dire aux activités mentales les plus simples, les plus hautes : là où l'esprit se perçoit dominé par les exigences de la vérité et par le besoin de bonheur, car ces deux forces s'imposent à nous, à travers toutes les aspirations qui nous entraînent vers les cimes. — Où habitez-vous dans ma mémoire, Seigneur ? Où habitez-vous ? car vous y êtes, depuis que je sais votre existence ; où vous ai-je trouvé ? — Et il répond : vous êtes en moi et au-dessus : vous éclairez notre esprit quand il découvre le vrai ; vous parlez à la conscience qui cherche le bien.

Notre âme est une demeure vivante de Dieu, qui manifeste là sa présence par son action. Quelle force pour une vie ! Simple force de préparation à une pleine vie chrétienne et combien précieuse !

B) Avec les vertus théologales parfaites. — La philosophie peut agir aussi sur un plan supérieur, celui-là même où la vie théologale atteint la perfection, à l'aide des dons du Saint-Esprit. Il s'agit là de vraie mystique. Celle-ci est caractérisée par une connaissance très spirituelle de Dieu, accompagnée d'une certaine expérience fruitive de sa bonté, grâce à un très pur amour, le tout produit par une action divine supérieure. Les Confessions portent des mentions indiscutables de toutes ces données[1], et celles-ci sont parfois associées à de la philosophie. Il ne faut pas s'en étonner, mais plutôt

1. Voir notre *Initiation à la Philosophie de saint Augustin*, p. 166-170.

élargir nos vues à la manière du saint. Il n'y a point d'opposition entre la nature et la grâce même en ses manifestations les plus hautes.

Certains imaginent comme une antinomie entre la philosophie et le mysticisme authentique et ils en viennent en particulier à nier le caractère mystique de la vision d'Ostie, parce que saint Augustin utilise dans son récit diverses données de philosophie néo-platonicienne. Les réalités mystiques sont essentiellement passives, c'est-à-dire reçues de Dieu, non produites par l'effort ordinaire de l'âme, même croyante et pieuse ; elles dépassent en pénétration et en profondeur ce que fait l'âme par son activité. Mais cette grâce peut avoir été préparée par une activité religieuse bien ordonnée, et rien n'empêche, dans cette préparation, d'utiliser la méthode d'élévation néo-platonicienne, si elle ne nuit pas à l'esprit de piété, comme on peut utiliser pour s'élever à Dieu la philosophie thomiste ou les règles ignaciennes de l'application des facultés. Ce n'est pas ceci qui produit l'union mystique, si Dieu l'accorde à une âme, mais cela ne s'y oppose pas, en soi, bien que l'union mystique le dépasse. *L'ictus cordis* de saint Augustin est un vrai don de Dieu, qui va bien au delà de toute philosophie et Monique en jouit elle-même, sans avoir sans doute tiré grand profit des cadres platoniciens qu'Augustin déployait à ses yeux.

Le fils et la mère s'élevèrent à Dieu par des voies bien différentes, mais il y atteignirent tous deux également et reçurent ensemble la même grâce, du moins à prendre à la lettre l'immortel récit des Confessions.

« Nous parvînmes ainsi à nos intelligences, et, dans notre montée, nous les dépassâmes pour atteindre la région d'inépuisables richesses où vous repaissez éternellement Israël de la pâture de vérité, où la vie se confond avec la sagesse... et pendant que nous parlions de cette sagesse, tout haletants de la posséder, nous l'atteignîmes un instant en un élan total du cœur » (*Conf.* I, IX, n. 24).

L'utilisation de procédés platoniciens n'empêche aucunement ceci, qui seul est vraiment mystique au sens strict, d'être un don éminent des grâces supérieures. Et Augustin lui-même le déclare, non pas directement ici, mais plus haut, à propos de son initiation néo-platonicienne à Milan (*Conf.*, liv. VII,

n. 27) ; ce que Plotin cherche en vain par ses efforts, seule la grâce divine le produit par sa douceur dans les âmes.

Même si Augustin fut, quelques mois après le baptême, élevé à Ostie, comme tout ce texte le prouve, à une haute grâce mystique (que l'on peut comparer à l'union décrite par sainte Thérèse), il ne s'ensuit pas qu'il fût alors souvent favorisé de ce don, ou du moins qu'il le fût habituellement. Cette grâce a pu être alors non seulement brève, mais peu commune. Pour ce temps, elle n'est pas mentionnée ailleurs. Au contraire dix ans plus tard, d'après les Confessions, Augustin se reconnaît redevable à Dieu d'une grâce élevée, assez fréquente : « Et parfois vous m'introduisez en un sentiment bien inaccoutumé, en je ne sais quelle douceur profonde qui, si elle s'achevait en moi, serait je ne sais quoi qui ne serait plus cette vie[1] ». Il parle au présent, comme d'une chose régulière ; mais le mot *parfois* montre qu'il s'agit d'une régularité très relative, comme toujours dans les dons mystiques. Et quant à la qualité de la « douceur profonde » expérimentée, elle est d'une haute portée, qui évoque la vie future, comme dans la vision d'Ostie. Ce texte très explicite, et il y en a d'autres, montre qu'Augustin aux environs de 400 jouissait d'une union à Dieu en partie analogue à celle de 387, mais plus fréquente et cela explique la grande différence de ton qui distingue les Confessions des Dialogues, écrits dix ans plus tôt et d'ailleurs tournés vers la recherche intellectuelle plus que vers la prière. Sans être aussi pénétré mystiquement de Dieu que dans les Confessions, il pouvait, en écrivant les Dialogues, être vraiment et sincèrement chrétien. Plus tard, il le devint plus à fond, et voilà la grande cause des divergences relevées. Il n'y a pas à les nier, au contraire. Elles témoignent d'une évolution, mais plus profonde qu'on ne prétend et qui touche même à la mystique.

Ce mysticisme, si réel qu'on le suppose, ne s'oppose pas à une influence du néo-platonisme. Celui-ci a bien pu aider Augustin dans sa préparation à recevoir les dons supérieurs, d'autant que cette philosophie était toujours orientée vers une certaine possession de Dieu, très noble en principe, bien

1. « Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem quæ si perficiatur in me, nescio quid erit quod ista vita non erit » (*Confessions*, livre X, n. 65).

que parfois gâtée par l'orgueil. Il a pu aussi, après l'expérience du divin, fournir un cadre humain de pensée qui l'utilise au mieux, soit pour l'expliquer elle-même, comme on le voit dans les Confessions encore (après le récit de la vision d'Ostie), soit pour chercher une explication théologique des mystères, comme Augustin le fait à propos de la Trinité, par sa doctrine de la sagesse, où rentrent avec bonheur des éléments néo-platoniciens très manifestes. Sans doute, plus il avance, plus l'emprise chrétienne s'accuse. Mais jamais elle n'exclura totalement la philosophie, et en particulier ce plotinisme qu'il a transformé pour en faire la première grande philosophie chrétienne.

III. — LIMITES ET AVANTAGES DES FORCES SPIRITUELLES AUXILIAIRES

A. — Dangers spirituels de la philosophie. — Le témoignage de saint Augustin, si ferme, sur l'utilité des forces auxiliaires, dont la philosophie est un apogée, serait incomplet et dangereux si l'on négligeait de relever, d'une part, les limites qu'il fixe à leur exercice normal dans le sens religieux proprement dit, et d'autre part, les activités diverses qui s'y rattachent sur le plan humain, en connexion, du reste, avec la science et les institutions.

La grandeur de la philosophie est précisément de pouvoir aider la religion ; mais aussitôt se montre là un danger sérieux, à faces très diverses. Elle tend d'abord à s'unir au surnaturel, au point de l'égaler, et il faut être en garde contre ces prétentions. Il y a pire, car, d'elle-même, la philosophie aspire à devenir une religion : c'était le cas du néo-platonisme, dont saint Augustin dut combattre, sur ce point, les ambitions. En fait, Plotin remplaçait la religion par la métaphysique. En affranchissant l'esprit de l'empire des sens, il l'élevait par degrés jusqu'à l'Intelligence, hypostase divine, et même il lui ouvrait les portes du sanctuaire où se tient l'Un, l'Etre pur, dont il put, dit-il, contempler la face. Il ne s'estimait pas, d'ailleurs, privilégié et promettait la même faveur à tous ceux qui pouvaient le suivre dans cette ascension intellectuelle. L'homme n'est-il pas, par son esprit, une parcelle de la divinité ? Un

panthéisme larvé est au cœur de cette doctrine, qui met à nu les déviations auxquelles peut conduire la philosophie livrée à ses seules forces dans la recherche de l'Infini.

Saint Augustin, en voie de retour vers Dieu, en 385, trouva un grand secours dans les œuvres de Plotin. Sur le fort et le faible de ses théories, lui-même s'est exprimé avec grande énergie et clarté dans le liv. VII des Confessions que tout philosophe chrétien devrait méditer, tant il est riche en aperçus lumineux de tout ordre. Sa foi chrétienne, encore peu éclairée et affermie, fut libérée des fausses conceptions qui l'alourdissaient, notamment une certaine représentation matérielle de Dieu. Il y découvrit une voie intérieure pour s'élever par degrés vers cet Etre spirituel supérieur à notre esprit et qui s'y manifeste, même naturellement, dans les vues profondes qui l'illuminent touchant la vérité, le bien, le devoir. Il comprit que la ressemblance intérieure avec Dieu est le meilleur moyen de l'approcher et il se prit à regretter plus vivement que jamais les années perdues à *errer* dans ce qu'il appelle la région de la dissemblance ; *in regione dissimilitudinis* (*Conf.*, VII, ch. x, n. 16). Il atteignit bien à une certaine vision de Dieu, mais fugitive : « instable était ma fruition de Dieu », dit-il avec mélancolie : *non stabam frui Deo meo* (*Conf.*, liv. VII, ch. xvii, n. 23). Il ne l'aperçoit que « d'un regard passager et tremblant », *in ictu trepidantis aspectus (ibid.)*. Même indirecte (car il ne s'agit que de cela ici), cette vue serait déjà un grand appui. Mais saint Augustin, qui pousse alors si loin la complaisance pour la philosophie, va aussitôt en montrer les lacunes et il faut bien le suivre dans l'exposé de sa pensée, car ce qu'il nous enseigne vaut pour toutes les doctrines rationnelles qui croient pouvoir unir l'homme à Dieu.

En quatre petits chapitres, qui sont autant de critiques de l'orgueil des philosophes, il décrit la vanité de leurs prétentions (xvii à xxi) : elles manquent de puissance. Augustin en a fait l'expérience. En vain a-t-il cherché avec eux la force nécessaire pour jouir de Dieu : *ad fruendum Te*. Seul le Christ peut la donner et voilà le christianisme appelé à combler les vides laissés par la philosophie et parfois créés par elle ; seul il guérit de l'orgueil : *sanans tumorem* ; seul il nourrit l'amour : *et nutriens amorem !* Il faut d'ailleurs connaître le Christ intégralement, sans les déformations que la raison humaine y

apporte et c'est là encore un méfait de certaines spéculations. Augustin l'a expérimenté, lui qui longtemps l'avait placé au rang des sages ; en réalité il est la sagesse même, la sagesse infinie, Dieu en personne : d'où sa puissance unique dans l'humanité. Aucune philosophie ne peut remplacer cela.

Ce Dieu incarné nous prêche l'humilité par tout son être, alors que la philosophie nous enfle d'orgueil, et plus qu'aucune peut-être le néo-platonisme, avec ses hautes et folles prétentions du côté de Dieu. Il est certes précieux dans la mesure même où il montre la vérité qui est dans l'esprit, et à travers elle, celle qui en est la raison d'être supérieure et universelle, réalité spirituelle et infinie dont le vrai nom est Dieu. Voilà, pour l'âme exilée en ce monde, la vraie patrie et la philosophie, notamment celle de Plotin, la montre, mais elle est impuissante à y introduire, moins encore à y fixer de façon définitive. Seule la piété peut réaliser ce passage, celle qu'enseigne et nourrit la parole inspirée des Saints Livres. Les philosophes « voient bien où il faut aller, mais ils n'en trouvent pas le chemin : *videntes quo eundum sit, nec videntes qua* » (xxi, n. 26). Les chrétiens, au contraire, par la piété, voient le chemin de la patrie bienheureuse, non pas seulement pour la voir, mais pour l'habiter : *non tantum cernendam sed et habitandam, (ibid.)*. Les philosophes avaient desséché l'âme d'Augustin ; l'Écriture, venant plus tard, l'a enrichie de piété et d'affection *(pietas, affectus)*, et elle a montré ainsi combien elle dépasse les constructions des plus hauts penseurs.

Comme pour tout condenser en une personnalité puissante, saint Augustin dresse, en face des philosophes, la haute stature de saint Paul dont la doctrine de la grâce dépasse tout ce qu'ont pu envisager les penseurs les plus audacieux. Il n'y a rien dans leurs écrits concernant le Christ créateur et rédempteur, rien sur la piété : « ces larmes de confession, ce sacrifice que vous aimez, ces tribulations spirituelles, ce cœur contrit et humilié ; ni le salut de votre peuple, ni la cité promise, ni le gage de l'Esprit-Saint, ni le calice de notre rançon ». Personne n'y chante : « mon âme ne sera-t-elle pas soumise à Dieu ? ». On n'y entend pas l'appel de la miséricorde : Venez à moi vous qui souffrez ! Et de nouveau, résumant toute sa pensée sur le rôle religieux de la philosophie, en contraste avec le christianisme, Augustin s'écrie : « Autre chose est d'apercevoir du

haut d'un sommet boisé la patrie de la paix, sans trouver le chemin qui y mène, de s'épuiser en efforts dans des régions perdues, parmi les attaques et les guets-apens de déserteurs fugitifs, avec leur chef le lion-dragon, autre chose de tenir la voie qui y conduit, celle que garde la prévoyance du Prince du ciel et où n'osent exercer leur brigandage ceux qui ont déserté la milice céleste, car ils l'évitent comme le supplice même ». Augustin fait déjà la part très belle à la philosophie en lui accordant de montrer la patrie. Il veut parler seulement sans doute, redisons-le, d'une connaissance saine de Dieu en tant que pur esprit ; mais c'est là le fondement des plus grands dons. Il n'en est que mieux autorisé à se montrer plus exigeant pour une avance réelle, et celle-ci, il la réserve tout entière à la religion, qui seule donne les moyens d'entrer dans la patrie.

B. Domaines préférés d'une philosophie théocentrée. Les réserves faites ici ne nous mettent que plus à l'aise pour relever la puissance d'une philosophie conçue à la manière de saint Augustin, centrant tout vers Dieu par la voie de l'esprit, et très spécialement la vie de l'esprit. Voilà le domaine propre de sa réflexion. Deux tendances y dominent : les grandeurs de l'esprit, d'une part, et de l'autre ses activités ; vastes champs d'action, aux horizons infinis.

Par ces formules nous sommes placés immédiatement dans le réel, un réel vivant, le plus vivant qui soit, celui de l'esprit. L'esprit en effet est au sommet du réel. Au-dessus de la matière inerte qui a l'être, et au-dessus de la plante qui possède en outre la vie, il y a l'esprit, qui vit aussi, mais d'une vie supérieure, où l'être, fondement de tout, se trouve saisi ou comme vérité ou comme bien. Toute la métaphysique, laquelle n'est que le bon sens cultivé, se trouve là, en ces quelques intuitions premières que possède tout esprit réfléchi ; et voilà déjà où apparaissent les vraies grandeurs de l'homme : par son esprit il dépasse le monde et s'approche de Dieu.

Ici le chrétien suivant le mouvement de la foi se tourne comme naturellement vers Dieu, pur Esprit, parfait en tout domaine et sans la moindre trace de faiblesse. Un vrai philosophe chrétien donne d'instinct à Dieu la première place dans sa pensée. Cette tendance, excellente en soi, doit néanmoins

se maintenir en de justes bornes, et ne sacrifier ni la transcendance divine, ni l'unité substantielle de l'homme ou son aptitude à réaliser de vraies et pleines activités naturelles.

La grandeur de l'esprit se manifeste spécialement dans les opérations supérieures de l'intelligence ou du jugement, de la volonté libre et de l'amour spirituel, en un mot de la sagesse. Elle s'affirme dans l'épanouissement de la personne humaine, dont tout chrétien doit reconnaître l'éminente dignité, qui dépasse celle des mondes et celle même des organismes sociaux : ils sont, comme tels, au service de la personne, même si, par exception, ils exigent parfois les plus grands sacrifices, jusqu'à celui de la vie. Là encore, d'ailleurs, c'est l'esprit qui impose ses propres valeurs. Voilà autant de thèses sur lesquelles tous les penseurs chrétiens sont comme spontanément d'accord. C'est sur elles que devraient s'appuyer tous ceux qui veulent faire échec aux forces montantes du matérialisme.

Ce n'est là, du reste, que l'aspect métaphysique, peut-on dire, du spiritualisme chrétien. La vie, qui y tient une large place, sera évidemment plus marquée encore sur le plan psychologique et moral, celui qui répond directement aux activités de l'esprit. Elles sont multiples, depuis les relations avec les corps, auquel en l'homme l'esprit est rattaché par un lien essentiel, méconnu à tort par certains penseurs, jusqu'aux relations directes avec Dieu, qui relèvent en partie de la mystique et où souvent, de nos jours, l'on ne veut voir qu'une philosophie.

Entre ces extrêmes, on connaît les formes communes d'activité spirituelle de l'homme : la vie intellectuelle, qui a pour objet la perception du vrai ; la vie morale, qui perçoit et réalise le bien dicté par la conscience ; la vie affective qui s'épanouit dans l'amitié ou l'amour réciproque, à des degrés très divers ; la vie sociale, qui correspond aux exigences des rapports nécessaires ou possibles entre hommes et crée cette personnalité en perpétuel devenir qu'est l'humanité, jusqu'au jour où elle atteindra la pleine perfection à laquelle elle est appelée par la Providence ; enfin la vie religieuse, qui rend à Dieu les hommages auxquels il a droit, et cette dernière activité se déploie non seulement sur le plan individuel mais sur le plan social ; elle rejoint la précédente et la dépasse, après l'avoir préparée, du reste, historiquement, car l'une des plus anciennes formes

de l'activité humaine spirituelle dont l'histoire fasse mention a un caractère religieux, même si elle est avilie par la superstition.

Une philosophie ainsi comprise et établie sur de telles bases, n'est pas une construction purement idéale ; elle a, au contraire, de larges contacts avec la réalité ; elle peut même grouper et animer de son esprit de vraies recherches scientifiques. A vrai dire, toute réalité peut donner lieu à des études qui mettent en jeu les activités supérieures de l'esprit et fournir matière à des sciences spirituelles. Si on peut les classer en catégories, selon leur objet, on en distinguera trois principales, qui touchent, les unes, la perception expresse des données intelligibles propre à la vie de l'esprit, d'autres, l'application précise des principes moraux aux activités de l'être libre, d'autres enfin, les relations spéciales de l'être raisonnable avec Dieu, son principe et sa fin. Sciences psychologiques ordonnées à la métaphysique, sciences morales et sciences religieuses : voilà un domaine immense, où la philosophie spirituelle peut et doit exercer une influence directe et de premier plan.

En un sens, toutes les sciences rentrent dans ce cadre, mais la plupart le débordent par l'ensemble de leur objet ; elles n'y rentrent que sous un aspect supérieur, le plus intéressant d'ailleurs, parce que le plus riche en lumières de vie et le plus apte aux applications. Littérature et arts, sciences physiques et naturelles, peuvent fournir occasion à des aperçus spirituels très enrichissants, mais ceux-ci ont leur valeur en soi et prennent leurs normes propres ailleurs qu'en ces disciplines ; c'est en l'esprit même qu'ils les trouvent. Ce n'est pas, du reste, à la psychologie expérimentale, si en vogue de nos jours, qu'ils se rattachent, mais à la psychologie rationnelle et à ses données les plus hautes comme les plus sûres, celles qui se fondent sur les premières intuitions de l'esprit et que l'on ne peut rejeter sans nier l'évidence même. Voilà le domaine préféré des sciences spirituelles. Elles se placent d'emblée au faîte de la pensée dans l'ordre de la recherche.

Mais plus encore que les sciences, et en tout cas avant elles, les intuitions humaines sont un champ tout désigné à l'influence de cette métaphysique vivante de l'esprit dont saint Augustin fut le promoteur et reste sans doute le meilleur guide. Et les applications seraient ici fécondes, qu'il s'agisse de la famille,

de la cité, de l'État, de l'humanité entière. Qu'il suffise de renvoyer aux pages chaudes et lumineuses du livre XIX de la *Cité de Dieu*, qui précisément exposent en ces matières une doctrine d'une portée universelle, chef-d'œuvre de la raison travaillant à la lumière de la foi. En ce domaine mixte se rejoignent toutes les forces spirituelles qui soutiennent l'homme dans sa montée vers Dieu. Leur dynamisme leur vient précisément de Dieu, d'une part, et de l'autre, de la puissance de l'esprit qui les soutient.

Conclusion. — Immenses peuvent être les avantages d'une philosophie construite sur cette base ; rien peut-être n'est plus opportun à l'heure actuelle. En face d'un matérialisme conquérant elle établirait un solide barrage, fondé sur la vie de l'esprit. Elle écarterait les causes profondes des tendances modernistes qui restent menaçantes, précisément parce qu'elles se fondent sur une philosophie de la vie. L'existentialisme n'en est qu'une manifestation, plus verbale que réelle, et moins dangereuse que le panthéisme latent que l'on trouve au fond de beaucoup d'œuvres littéraires depuis un demi-siècle. Seule une philosophie chrétienne de la vie en éloignera la menace. Voilà l'aspect négatif. L'autre, constructif, est encore plus important.

Les chrétiens, que de nos jours l'Église appelle tous à l'apostolat, en particulier dans l'action catholique, ont besoin d'être solidement équipés pour un travail de pénétration, et une philosophie bien adaptée à cette mission leur est indispensable, sous peine de n'obtenir que des résultats médiocres. Cette philosophie ne dispensera pas des dons surnaturels qui se rattachent à la mystique, seule source féconde, en définitive, d'un vrai rayonnement spirituel ; mais celle-ci même, sauf les cas miraculeux dont Dieu seul est juge, appelle de façon normale un concours humain, et celui d'une raison spirituellement bien cultivée est d'un grand prix.

Philosophie et mystique, loin de s'exclure, se complètent, et l'une des faiblesses du christianisme actuel vient précisément de ce qu'on ne fait pas assez appel à ces forces qui ont tant d'emprise sur l'humanité. L'une et l'autre seraient aussi éminemment utiles dans le champ nouveau qui s'ouvre à l'apostolat chrétien en Extrême-Orient. Là dominent d'anciennes

civilisations caractérisées, soit par une sagesse très humaine, soit par un mysticisme où religion et philosophie se mêlent, de façon primitive peut-être, mais avec force, et on ne les pénétrera à fond que par des forces spirituelles qui leur soient, même humainement, supérieures. Telle devrait être précisément la philosophie chrétienne commune que nous cherchons.

Saint Augustin peut mieux que personne nous en fournir la clé. Vivant au IVe siècle, au cœur de l'âge patristique, bien longtemps avant l'ère des systèmes et des théories abstraites, il avait réalisé une vraie synthèse de la pensée humaine dans un cadre chrétien, vivant, au service de la foi. Si tout ne s'y trouvait pas, l'essentiel y était donné de main sûre. Les disciples doivent exploiter à fond le principe posé par le maître, en mettant toujours l'accent sur l'âme dans le composé humain, à la manière du saint. C'est par là qu'il est qualifié de nos jours encore pour guider les esprits qui ne peuvent pas ou ne veulent pas entrer dans les cadres trop scolaires. L'importance qu'il reconnaît à la vie de l'esprit est particulièrement précieuse à cet égard, et voilà sans doute le vrai point de ralliement de tous les penseurs croyants. La philosophie chrétienne que nous cherchons s'attache à un pur et ardent spiritualisme, non pas théorique et spéculatif, mais réaliste, vivant, dynamique, conquérant.

Mais, redisons-le, le penseur chrétien ne peut borner ses horizons au monde présent. Sans invoquer des droits, il peut et il doit s'élever à l'ordre supérieur proposé par la foi, l'espérance et la charité, et par là il atteint l'au-delà. Ce que la foi nous révèle vise toujours l'éternité, même quand son objet immédiat semble la fixer sur la terre. La charité a beau la compléter déjà par une union étroite avec Dieu, celle-ci reste imparfaite et ne peut répondre ni aux ultimes aspirations du cœur ni surtout aux promesses formelles faites par Dieu d'une vie sans fin. L'espérance a toujours ici-bas son mot à dire et elle conditionne les meilleures réalisations du chrétien sur la terre. Les constructeurs d'une cité terrestre parfaite en ce monde s'illusionnent étrangement s'ils oublient cette vertu. Les forces spirituelles humaines sont réduites, même dans leur domaine, sans la vie théologale, et les forces divines de celle-ci vont toujours vers la vie éternelle. Seuls les chrétiens médiocres l'oublient. Les fervents, au contraire, y puisent

des énergies indomptables, et c'est par eux que les « vraies forces spirituelles » continuent à diriger les hommes en marche vers leur éternelle destinée.

Les sociétés humaines en bénéficient indirectement, et si elles ne sont pas assurées de la durée dans leur forme terrestre, le dynamisme surnaturel de leurs membres peut être pour elles un immense appoint, toujours soumis d'ailleurs aux aléas de la vie présente. Seule la cité de Dieu au sens strict a des gages d'éternité.

F. Cayré.

Une mention de Saint Augustin dans les diptyques de la liturgie grecque de Saint Jacques

Malgré la sympathique et admirative notoriété dont saint Augustin a joui dès son vivant dans l'Orient chrétien et dont il a toujours continué d'y jouir en tous les milieux ecclésiastiques préoccupés de doctrine et de piété, l'Église orientale s'est montrée peu libérale envers lui dans son culte liturgique[1].

L'ancienne Église byzantine ne lui a pas fait la moindre place dans son calendrier. Il faut arriver à l'époque moderne pour constater que les *Ménées* slaves lui accordent une commémoraison à la

1. Sur la notoriété de saint Augustin en Orient, l'essentiel a été dit dans un article de la revue romaine *Angelicum* (t. VIII, 1939, p. 3-25), *Saint Augustin et l'Orient*, auquel on me permettra de renvoyer. Rappelons simplement : les traductions grecques de certains écrits augustiniens mentionnés déjà par Possidius, *Vita Augustini*, c. XI, P. L. t. 32, col. 42 ; l'autorité doctrinale d'Augustin mise en avant à Jérusalem en 415 dans l'affaire pélagienne, 15 ans avant la mort de l'évêque d'Hippone ; l'insertion du nom d'Augustin dans la liste des grands évêques et docteurs orientaux et occidentaux, dont le cinquième concile œcuménique (2e de Constantinople), en 553, canonise en quelque sorte l'orthodoxie (nous reviendrons plus loin sur cette énumération, par comparaison avec celle de la Liturgie de saint Jacques) ; l'hommage rendu incidemment par Photius à cet « homme divin » (*ὑπὲρ τοῦ θείου ἀνδρός*) dans sa *Bibliotheca*, Cod. 54 et 55, P. G., t. 103, col. 93, B, 95 Bc ; la traduction des 15 livres *de Trinitate* par Maxime PLANUDES († vers 1310) ; d'autres traductions par les deux frères Cydonès au XIVe siècle ; les nombreuses citations d'Augustin par Bessarion, Marc d'Ephèse, Gennade Scholarios, dans les controverses à l'occasion du concile de Florence ; le regret exprimé par Nicomède l'Hagiorite, au début du XIXe siècle, que les ouvrages de « ce grand docteur et très brillant génie de l'Église du Christ qui se vit accorder par Dieu, abondante et magnifique, la grâce de la théologie », soient restés trop peu connus des Orientaux ; la très élogieuse appréciation du génie et de l'œuvre d'Augustin par deux éminents professeurs athéniens contemporains, K. I. LOGOTHÉTÈS et D. S. BALANOS. Dans la littérature ecclésiastique russe et roumaine, les témoignages de ce genre seraient beaucoup plus nombreux.

date du 15 juin, probablement sous l'influence de Nicodème l'Hagiorite qui, dans son *Synaxaristès* ou recueil hagiographique de caractère privé (*Συναξαριστής...*, Venise, 1819), place en effet à cette date une mention de saint Augustin. Encore ne s'agit-il que d'une simple commémoraison. Le catalogue des *Acolouthies* grecques ou Offices complets imprimés nous signale, il est vrai, pour la même date du 15 juin, deux Offices de saint Augustin, édités l'un à Smyrne en 1861, l'autre à Athènes en 1914[1]. Mais ces deux compositions sont dénuées de tout caractère officiel. Ce sont deux brochures de dévotion privée, disposées sur le modèle des offices liturgiques, comme il y en a tant en pays de langue hellénique. Le titre de la première nous apprend, d'ailleurs, qu'elle a été rédigée par le moine athonite Jacques « sur la demande du très pieux *Augustin* Andriôtès, architecte », et publiée « aux frais de ceux qui célèbrent cette fête », c'est-à-dire sans doute d'autres fidèles de même nom ou de même patronage. Quant à la seconde, œuvre de l'archimandrite Jean Daniélidès, elle porte une courte dédicace « à la petite *Augustine* », enfant très chérie de l'éditeur, où nous pouvons deviner le caractère tout personnel de l'opuscule.

En tout cas, pour ces quelques indices de culte moderne, la date du 15 juin — choisie on ne sait trop pourquoi par Nicodème et par ses coreligionnaires à sa suite — suffit à exclure l'hypothèse d'une influence latine.

Celle-ci, au contraire, est manifeste dans le choix du 28 août fait à l'époque moderne par certains groupements catholiques de rite oriental : les Italo-Grecs, les Ruthènes ou Ukrainiens, les Syriens unis et les Maronites[2].

Cependant, à défaut de fête insérée au calendrier, l'ancienne Église d'Orient n'a pas complètement omis dans son culte liturgique la mémoire de saint Augustin. Le nom du grand docteur latin se lit au cours d'une énumération d'évêques et docteurs tant orientaux qu'occidentaux, dont la chronologie s'échelonne entre le IIe et le VIIe siècle, dans les Diptyques de la Liturgie grecque de saint Jacques. Le plus ancien manuscrit que nous en possédions date du IXe siècle, mais suppose manifestement un modèle antérieur.

Dans l'état où cette liturgie nous est parvenue, les Diptyques (disons, en termes plus concrets pour les lecteurs modernes : les

1. L. Petit, *Bibliographie des Acolouthies grecques*, Bruxelles. Éditions des Bollandistes, 1926, p. 19-20.

2. N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, 2e éd., Innsbruck, t. I, 1896, p. 261, pour les Italo-Grecs et les Ruthènes ; t. II, 1897, p. 481, pour les Syriens unis, p. 489 pour les Maronites.

Mementos des vivants et des défunts) se trouvaient après la consécration, après l'anamnèse et l'épiclèse, approximativement donc à la place occupée par le Memento des morts dans notre Canon romain.

Nous n'avons pas à nous soucier ici de l'ordre assez confus où se succèdent les diverses listes qui constituent ces Diptyques. Ce qui nous intéresse, c'est, après toute une série d'énumérations, celle-ci :

« Souvenez-vous, Seigneur, de nos saints Pères et Docteurs Clément, Timothée, Ignace, Denys, Irénée, Grégoire, Alexandre, Eustathe, Athanase, Basile, Grégoire, Grégoire, Ambroise, Amphiloque, Libère, Damase, Jean, Épiphane, Théophile, Célestin, *Augustin*, Cyrille, Léon, Proclus, Protérios, Félix, Hormisdas, Euloge, Ephrem, Anastase, Théodore, Martin, Agathon, Sophrone[1] ».

Il suffit, à notre sujet, de pouvoir identifier Clément, Ignace, Irénée, Athanase, Basile, les trois Grégoires (de Néocésarée, de Nazianze, de Nysse), Ambroise de Milan, Amphiloque d'Iconium, les pontifes romains Libère (352-366), Damase (366-384), Célestin (423-432), Léon (440-461), Félix (483-492), Hormisdas (514-523), Théodore (642-649), Martin (649-655), Agathon (678-682) ; probablement les évêques d'Antioche, Eustathe († avant 337), Ephrem (526-545) ; Anastase († 598) ; les évêques d'Alexandrie Alexandre (312-328), Théophile (383-412), Cyrille (412-444), Protérios (452-457), Euloge (580-607) ; l'évêque de Constantinople Proclus (434-446) ; l'évêque de Jérusalem Sophrone (634-638). Le Jean qui précède Epiphane peut être Jean Chrysostome (398-407).

Même si une ou deux autres identifications demeurent incertaines, celles que nous venons d'indiquer nous montrent assez le caractère éclectique, disons « catholique » au sens étymologique du mot, de ces Diptyques de la Liturgie grecque de saint Jacques. On sait que souvent, et en conséquence de leur nature même, les Diptyques portent une empreinte locale assez marquée[2]. La Liturgie de saint

1. B. Ch. Mercier, O. S. B., *La liturgie grecque de saint Jacques*, édition critique du texte grec avec traduction latine, dans *Patrologia orientalis*, de R. Graffin, t. XXVI (Paris, 1946), p. 216 [102], l. 12-17 : *Μνήσθητι, Κύριε, τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν καί διδασκάλων Κλήμεντος, Τιμοθέου, Ἰγνατίου, Διονυσίου, Εἰρηναίου, Γρηγορίου, Ἀλεξάνδρου, Εὐσταθίου, Ἀθανασίου, Βασιλείου, Γρηγορίου, Γρηγορίου, Ἀμβροσίου, Ἀμφιλοχίου, Λιβερίου, Δαμάσου, Ἰωάννου, Ἐπιφανίου, Θεοφιλου, Κελεστινου, Αὐγουστίνου, Κυρίλλου, Λέοντος, Πρόκλου, Φίλικος, Ὀρμισδου, Εὐλογίου, Ἐφραιμίου, Ἀναστασίου, Θεοδώρου, Μαρτίνου, Ἀγάθωνος, Σωφρονίου*. Cette liste est absente dans le *textus receptus* de la liturgie de saint Jacques (cf. *Brightman, Liturgies eastern*..., Oxford, 1896, p. 55-56) : détail, entre beaucoup d'autres, qui atteste l'importance de l'édition critique que nous donne Don Mercier sur la base des meilleurs manuscrits.

2. Voir Cabrol, art. *Diptyques*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. IV, 1920, col. 1048, sqq.

Jacques, tout en faisant la part très large à la tradition locale (Antioche, Jérusalem, Damas, selon la provenance des manuscrits), se distingue très nettement par des listes d'ordre plus général. La chose est tout à fait remarquable dans la présente énumération des évêques docteurs, où le nom d'Ambroise et d'Augustin, avec celui de saint Léon et d'un bon nombre de Papes, souligne au mieux cette *catholicité*. Il importe peu que tels des autres noms qui les accompagnent gardent pour nous moins de relief : ceux-là, par contre, demeurent hautement significatifs. Celui d'Augustin plus encore que les autres : car si un incontestable prestige s'attachait aux sièges de Rome et même de Milan, celui d'Hippone n'en avait aucun autre que la gloire d'avoir été un moment illustré par Augustin.

Les manuscrits qui nous fournissent ce texte sont les suivants : le *Vaticanus* grec 2282 (H), du IXe siècle, qui était en service dans le diocèse de Damas, du patriarcat d'Antioche[1] ; le *Messanensis* 177 (M), de la fin du Xe siècle, utilisé probablement au siège épiscopal du Sinaï[2] ; le *Parisinus* suppl. gr. 476 (A), du XVe siècle, mais copié sur un modèle qui avait été utilisé dans l'Église de Jérusalem[3] ; le *Vaticanus* grec 1970 (I), du XIIIe siècle, mais copié sur un codex qui avait été en usage dans la province ecclésiastique de Jérusalem[4].

A titre de comparaison, il y a intérêt à rapprocher de nos Diptyques un certain nombre d'autres documents.

Le décret dit *Gélasien* (début du VIe siècle), *De opusculis sanctorum Patrum qui in Ecclesia recipiuntur*, mentionne : Cyprien, Basile, Athanase, Jean Chrysostome, Théophile d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie, Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Augustin d'Hippone, Jérôme, Prosper, et la Lettre dogmatique de saint Léon[5].

Le cinquième concile œcuménique, 2e de Constantinople (553), place le nom de saint Augustin, avec ceux de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Léon, à côté des Pères orientaux Athanase, Basile, les deux Grégoires, Jean Chrysostome, Cyrille, Théophile, Proclus, dans la liste des docteurs vraiment orthodoxes :

Super hæc sequimur per omnia et sanctos Patres et Doctores Ecclesiæ Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum, et suscipimus omnia quæ de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt[6].

1. Mercier, *op. cit.*, p. 134 [20].
2. *Ibid.*, p. 135-136 [21-22].
3. *Ibid.*, p. 136 [22].
4. *Ibid.*, p. 137 [23].
5. F. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, Toulouse, 1920, n° 133, p. 75.
6. Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. IX, col. 201-202. On sait que les Actes grecs du cinquième concile œcuménique ne nous ont pas été conservés ; nous n'en avons qu'une version latine.

Le décret gélasien et le texte du concile de 553 mélangent, on le voit, les noms occidentaux et les orientaux, tout comme les Diptyques de la Liturgie de saint Jacques. Celle-ci a pour nous le très appréciable avantage d'ajouter à saint Léon, seul Pape mentionné par les deux autres documents, une imposante série de pontifes romains, spécialement remarquable dans un texte oriental d'usage liturgique : Libère, Damase, Célestin, Félix, Hormisdas, Théodore. Martin, Agathon. Dans un tel contexte, le nom d'Augustin prend lui-même toute sa signification.

Il nous faut signaler, pour mémoire, un dernier rapprochement. Le nom d'Augustin figure aussi dans un certain nombre de manuscrits du Canon romain au *Communicantes*. Le *Vaticanus Regin. lat.* 316, du VIIe-VIIIe siècle, et le *Parisinus B. N.* 816, du VIIIe-IXe siècle, après *Cosmæ et Damiani*, portent : « Dionysii, Rustici et Eleutherii, Martini, *Augustini*, Gregorii, Hieronymi, Benedicti ». Le Sacramentaire de Bobbio (*Parisin. B. N. lat.* 13.246), du VIIe-VIIIe siècle, et le *Zurich*, *Rheinau* 30, de la même époque, ont cette énumération : « Hilarii, Martini, Ambrosii, *Augustini*, Gregorii, Hieronymi, Benedicti » ; de même, mais en omettant Ambroise, le Sacramentaire de Gellone (*Paris. B. N. lat.* 12048), du VIIe siècle, et le *Saint-Gall* 348, du VIIIe siècle[1].

Dans ces manuscrits du Canon romain, le contexte est exclusivement latin. De ce chef, le contexte des Diptyques de la Liturgie grecque de saint Jacques offre une incontestable supériorité. Mais la présence du nom de saint Augustin dans l'un et l'autre Canon de la Messe est une coïncidence frappante, pieuse survivance des temps heureux où Orient et Occident étaient unis sous l'autorité doctrinale des Docteurs communs et des Pontifes romains.

S. SALAVILLE.

---

1. Dom Bernard BOTTE, *Le Canon de la messe romaine*, Édition critique introduction et notes, Louvain, 1925, p. 34, lignes 8-6 *ante finem* de l'apparat ; cf. pour renseignements sur les manuscrits, p. 14 et 17.

CHRONIQUE

BULLETIN DE SPIRITUALITÉ

1. Un maître de l'action[1].

Une spiritualité catholique est un ensemble de doctrines chrétiennes vitales adaptées à une forme spéciale de perfection. L'élément vital est essentiel et caractérise les vérités choisies. La foi les retient toutes, mais certaines sont plus aptes à développer la vie. Le choix, par ailleurs, est commandé par le but immédiat poursuivi, car si toute spiritualité tend à la perfection, celle-ci peut revêtir beaucoup de modalités. On peut mettre l'accent sur tels aspects plutôt que sur d'autres et cela donne à une âme ou à un groupe d'âmes une physionomie bien spéciale. Souvent, du reste, le choix est tout implicite, vécu, beaucoup plus que formulé. Il n'en est pas moins réel. Il faut précisément savoir gré à Mgr Calvet d'avoir su découvrir et dégager une spiritualité chez cet homme d'action éminent que fut saint Vincent de Paul. C'est le trait que nous voulons ici mettre plus spécialement en lumière, dans un ouvrage qui est avant tout une histoire. Nous le devons d'autant plus qu'elle fait partie d'une collection intitulée *Les grands spirituels*.

Cette vie nouvelle a d'immenses mérites et le plus saillant peut-être en est la sûreté d'analyse d'une âme qui eut, dans la simplicité apparente, un don étonnant de souplesse et d'adaptation. Il fallait la prodigieuse finesse de Mgr Calvet pour tout deviner, saisir, situer et le fixer d'un trait net et rapide. Il y était aidé par sa connaissance profonde de ce XVIIe siècle où il semble comme chez lui, vivant spécialement dans l'intimité des plus grands esprits et des plus grands cœurs. Et naturellement il devait rencontrer Vincent de Paul. A l'occasion, tous ces personnages vont revivre et ces portraits, brossés de main de maître, sont peut-être le plus grand mérite de l'œuvre, en tout cas un régal.

L'histoire, d'ailleurs, n'y perd rien. Sans doute, certains ont fait la moue en constatant que Mgr Calvet maintient comme fait historique « l'aventure et la captivité en Barbarie ». Aux arguments des

1. J. Calvet, *Saint Vincent de Paul* (Les grands spirituels). In-12, 371 p., Albin Michel, 1948.

opposants qui contiennent une grande part de conjecture, il en oppose de sérieux, capables de faire reprendre le procès. Il insiste évidemment sur la psychologie des saints que semblent ignorer ceux qui prennent à la lettre leurs propos d'humilité, les plus sincères d'ailleurs, mais fondés sur une connaissance de Dieu qui leur fait voir sous un jour bien spécial toute chose et leur personne d'abord. Mais il y a aussi des données positives nouvelles, notamment les remarques sur les motifs qui poussaient Vincent en 1658 à demander ses lettres, pour les détruire évidemment : telles les allusions à l'alchimie, que l'historien Abelly a supprimées en citant les lettres dans l'histoire du saint. Du reste, Mgr Calvet n'est pas totalement hostile à la solution négative, mais il demande de vraies preuves. Vincent a été reconnu véridique partout. Il faut tenir qu'il l'est ici, « jusqu'àu jour où on aura démontré le contraire, non avec des hypothèses, mais avec des faits » (p. 39). On ne saurait mieux dire.

Sans admettre que Vincent ait eu de grands écarts de jeunesse, comme on l'a supposé gratuitement, on peut bien constater le fait évident et normal qu'il eut beaucoup à acquérir, quand, vers l'âge de trente ans, après dix ans de sacerdoce, en 1611, il rencontra à Paris P. de Bérulle et se mit à son école. On peut parler de conversion au sens large du mot, et ici l'historien décrit « les étapes de la sainteté » ; elles répondent aux efforts spirituels accomplis par Vincent pendant quinze ans pour répondre aux exigences d'une grâce qui se fait toujours plus impérieuse dans la voie du sacrifice, de l'apostolat sacerdotal. En 1625, l'homme est à pied d'œuvre pour remplir une mission que l'on peut appeler providentielle.

Le petit paysan landais, sans perdre aucune des solides qualités qu'il tient de la race et de la première formation, le biographe ne manque jamais l'occasion de le rappeler, très opportunément d'ailleurs, est maintenant en contact avec les premières familles de France ; bientôt même il aura à la cour sa place et sa fonction. On risque, dans le récit de ses activités extérieures, de se laisser entraîner au dehors et d'oublier le saint. Mgr Calvet s'en est bien gardé. Les œuvres essentielles de M. Vincent, la double fondation de la Mission et des Filles de la Charité, la réforme du clergé par les séminaires et les conférences du mardi, sont mises en telle lumière et sous l'angle spirituel autant que sous l'aspect extérieur ou pratique, que l'écueil est rapidement écarté. Même lorsque, après la mort de Louis XIII, la confiance de la reine-mère lui donne une influence de premier plan dans le gouvernement de l'Église pour le choix des évêques, on nous montre toujours en lui l'homme de Dieu en face de cardinaux qui sont de vrais hommes du monde, Retz ou Mazarin. Bossuet lui-même, jeune encore mais déjà important, subit l'emprise de l'humble supérieur de la Mission, tant est grand son prestige surnaturel. Tout cela ressort avec une évidence éclatante de ces

portraits vivants, toujours nuancés et colorés, mais conformes aux données sûres de l'histoire.

Le secret de ce rayonnement est la spiritualité du saint, dont Mgr Calvet analyse les principes dans la dernière partie de son beau livre. Elle est tirée des Conférences qui s'adressaient aux Prêtres de la Mission, aux Filles de la Charité, à la Visitation. Il est manifeste que Vincent n'a pas groupé des principes en un système spirituel propre à les exposer, mais « il a une vie spirituelle, et, pour la formation de ses prêtres et des Filles de la Charité, il puise dans les ressources de cette vie, faisant état, suivant l'occasion, de tel ou tel de ces principes, sans se préoccuper de leur assemblage logique » (p. 336-337).

Ses maîtres sont Bérulle, Grenade et plus encore saint François de Sales. Celui-ci, il l'a admiré, il l'a aimé, il l'a suivi, avec une plénitude de joie, en disciple, sans restriction. Il se laissait volontiers entraîner par lui jusque sur les hauteurs de la mystique, où cependant, par humilité, il ne croyait pas pouvoir séjourner (p. 339-340). Le XVIIe siècle a connu de puissants courants spirituels : « le stoïcisme chrétien, l'humanisme dévot, le mysticisme espagnol ou flamand, le jansénisme ». M. Vincent était trop mêlé à leurs représentants et par ailleurs trop fin pour ne pas les remarquer ; « mais il n'a été tenté d'embarquer dans aucun », tout en les utilisant à l'occasion : « Fils de la terre et de l'expérience, voué à l'action, sa spiritualité est nettement une spiritualité de l'action » (p. 340). Elle est particulièrement destinée au clergé et ce sont « les principes essentiels de sa spiritualité sacerdotale » qu'il applique en outre » à la formation des Frères de sa communauté, des Filles de la Charité et des personnes du monde » (p. 341). C'est leur portée universelle qui mérite de nous retenir et nous invite à la fixer d'un mot, à la suite de notre guide.

A la base, on trouve un sens du tout de Dieu porté jusqu'au mysticisme, peut-être à l'insu même du saint ? (p. 341). En tout cas, M. Vincent n'y pense pas ; il est surtout en garde, à propos de mystique, contre les illusions, et trop d'exemples expliquent son attitude. Pour lui, il tournait tout son effort vers la pratique, et d'abord vers le dépouillement, tant recommandé par les spirituels, en particulier par Bérulle. Il y voit la première condition du travail : arriver à la *nolonté*, « se dépouiller de sa volonté propre, n'avoir plus d'autre volonté que celle de Dieu : Dieu seul a droit de vouloir » (p. 342). Imiter le mulet qui attend le retour de son maître.

Cette attitude d'ailleurs n'est qu'un aspect de la vie spirituelle du saint. Elle est. en fait, moins une vraie passivité qu'une position d'attente, un état de disponibilité. Pour Vincent, « l'indifférence spirituelle est une concentration d'énergie » (p. 343).

La force de cette vie est l'amour, qui se forme et s'affermit dans l'oraison. Ici Vincent semble répéter Bérulle, qui ne parle que d'adhérence à Jésus-Christ spécialement considéré dans ses états intérieurs. Il y a cependant une nuance. Le maître envisageait surtout une spéculation affective, pieuse sans doute, mais plus doctrinale que pratique. Le disciple est tout orienté vers l'action. L'amour en est le moyen ; c'est le but immédiat de l'oraison, mais son terme nécessaire est l'action. Tout Vincent est là, dans cette activité de l'amour.

Amour de Dieu d'abord, évidemment, et qui s'affirme dans cette humilité tant recommandée par saint Vincent, sous toutes ses formes, dans l'action et dans l'intelligence. S'il était moins attiré par l'étude que par l'apostolat direct, c'est en particulier parce qu'il trouvait ici mieux marquée cette vertu qui lui était chère. Mais l'amour du prochain était évidemment le signe le plus distinctif de sa spiritualité comme de sa vie : il était l'aboutissement de tout, se traduisant en paroles et en actes avec une abondance et une chaleur de cœur dont l'inspiration ne peut venir que d'en haut.

Tout cela était connu déjà et Mgr Calvet n'a point prétendu ici faire de découvertes ; mais il a eu le don de relever, d'une main sûre, les traits essentiels de la doctrine apostolique de M. Vincent et il faut lui en savoir gré. Outre que par là, cette vie, qui semble dispersée, est ramenée à son unité véritable, nous atteignons ainsi les sources de son dynamisne. Il importait de savoir quelles sont les vraies lignes de force de cette activité. Nous sommes bien fixés, et par le plus clairvoyant des guides.

II. Textes spirituels.

1. Après le témoignage d'une vie, voici celui des textes. Le recueil le plus précieux de ceux que nous présentons ici est manifestement celui des *Lettres de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*[1], qui contient en majeure partie des inédits. Tout le monde saura gré au Carmel de Lisieux d'avoir enfin communiqué ce trésor. On comprend les sentiments délicats qui s'opposaient jusqu'ici à la publication intégrale de cette correspondance. Mais cette réserve ne pouvait se maintenir plus longtemps et les discussions récentes que l'on sait, auxquelles notre revue même a eu sa part, montrent combien M. Combes a été bien inspiré en faisant aux détentrices de ce trésor une pieuse violence. Aussi bien eût-il été impossible

1. *Lettres de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, publiées par le Carmel de Lisieux. Grand in-8°, XXVI-472 p., Office central de Lisieux, 1947.

autrement de faire une histoire définitive et contrôlable, car c'est cela que le public attend. On s'était réjoui de savoir que ce maître en histoire, quittant un instant son cher moyen âge, allait consacrer son talent à faire revivre la plus actuelle des figures de saint. On sait maintenant qu'il travaille sur une documentation exhaustive et la critique peut avoir tous ses apaisements. Le volume actuel lui donnera entière satisfaction dès à présent. Il contient 9 billets d'enfant et 246 lettres allant de 1884 à 1897. Nous sommes loin des 52 lettres ou fragments ajoutés aux anciennes éditions de l'*Histoire d'une âme*. Les lettres sont groupées années par années, à l'exception des premières qui demandaient, ainsi que les billets, un traitement à part. Un sommaire rappelle sobrement le cadre historique où elles se situent. Les textes sont conformes aux originaux avec la plus scrupuleuse littéralité. Les notes sont abondantes et précises. Je regrette seulement que dans ces notes on n'ait pas pu ou cru pouvoir marquer les variantes avec les anciennes éditions dont les textes sont connus. J'aurais aimé cela, en particulier a propos de la lettre 175, d'autant qu'elle est incorporée à l'*Histoire d'une âme*, ch. XI ; mais le ch. XI n'est pas exclusivement composé de cette lettre, et le texte primitif de celle-ci n'y est pas mis à part, de sorte que nous ne l'avons pas avec toute la précision souhaitable. L'édition actuelle en reproduit la fin qui avait été fort abrégée[1]. Ces modulations « sur le petit oiseau » devaient en effet paraître en entier. Le grand mérite de la nouvelle édition est non seulement d'avoir reproduit les formules primitives, qui peuvent toujours s'expliquer, si une explication s'impose, mais aussi d'avoir mis fin aux recoupages ou groupements de textes parallèles que l'on avait cru pouvoir se permettre dans un but de clarté. On saura donc gré à M. Combes de n'avoir pas hésité à tout reprendre par la base.

Le travail est parfait, l'âme de la sainte, loin d'en souffrir, paraîtra dans tout son éclat. Et ne craignons pas que l'historien futur l'ensevelisse sous les documents. M. Combes nous rassure en une phrase, mais qui remplit toute la page XXVI et qui groupe les traits du portrait spirituel de Thérèse avec une fine pénétration propre à justifier tous les espoirs pour l'histoire de demain.

2. Dans *La spiritualité ignatienne*[2], le P. Pinard de la Boullaye, S. J., nous donne un bel ensemble de « Textes choisis et repré-

---

1. Le texte de la page XX touchant les lettres à Sœur Marie du Sacré-Cœur est équivoque et laisserait croire qu'il n'y en a que 2 en tout, alors que l'ancienne édition en donnait 6 et la présente en contient 19. C'est un détail.

2. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *La spiritualité ignatienne* (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré). In-12 J., I-457 p., Plon, 1949.

sentés » qui, sans être des inédits, ont le grand mérite de fournir un ensemble complet sur les voies de la perfection, doctrine et méthodes, qui sont suivies et recommandées depuis des siècles avec tant d'efficacité par la Compagnie de Jésus. C'est une vraie Somme que nous avons là, car l'auteur a fait appel à un nombre imposant d'auteurs qui, dans cette école, ont fait écho à saint Ignace et sont ici invités à préciser, chacun sur quelque point important, les directions générales du fondateur. En réalité, les textes de saint Ignace lui-même se réduisent à une douzaine de pages. Le fond de l'ouvrage est un recueil systématique de textes fort bien choisis sur l'ascèse et la mystique d'après les maîtres de la Compagnie. L'auteur leur a consacré à tous, à la fin du volume, une brève notice, surtout bibliographique, p. 421-448. Ils sont près de 70, entourant le fondateur. Tous sont cités, mais 46 ont fourni des extraits de quelque ampleur. La plupart de ceux-ci, 30 environ, sont des auteurs des XVIe et XVIIe siècles. Plusieurs sont des saints reconnus ou vénérés, et les autres ont une autorité incontestée. Parmi les contemporains, on n'a cité que des auteurs de premier plan. Nous avons donc une garantie certaine de la valeur des extraits.

Pour assurer à cette mosaïque une véritable unité, le R. P. Pinard a, dans une Préface nuancée, p. I-L, posé les principes solides sur lesquels repose la spiritualité ignatienne, avant tout la personnalité du fondateur et son œuvre essentielle, les *Exercices*, auxquels lui-même vient de consacrer plusieurs volumes. Retenons-en ici les traits groupés sous le titre « caractères généraux » d'après les ascètes et mystiques, dont la mission est d'exposer directement les lois de la perfection : précision des directives et des méthodes, souplesse, prudence, optimisme, esprit d'amour.

Les textes sont groupés en trois Parties : I. Principes et fondements, p. 1-22 ; II. La vie chrétienne : devoirs du chrétien ; moyens de sanctification, p. 23-167 ; III. La recherche de la perfection, p. 169-420. C'est ici qu'est la spiritualité proprement dite, présentée en quatre sections, touchant : 1. la perfection, 2. les voies ordinaires, 3. les voies extraordinaires : contemplation infuse et grâces mystiques, 4. les cimes. L'ascèse est à l'honneur en ces pages, mais plus encore peut-être la mystique. Certes, on n'y abandonne pas le bon Rodriguez, mais le P. Lallemant abondamment cité, peut se réjouir de voir sa pensée se prolonger, en dépit des défiances dont elle fut momentanément l'objet. L'immense progrès du mysticisme réalisé depuis cinquante ans a pénétré même dans cette forteresse de l'ascétisme. Le présent volume en est une preuve non équivoque, et ce progrès même est un gage de nouvelles conquêtes apostoliques de l'Ordre qui semble avoir entre tous incarné l'action à côté de la doctrine, depuis quatre siècles.

3. Ce n'est pas de l'inédit non plus que nous trouvons dans *Le cardinal de Bérulle* de M. Molien[1], et cependant les textes donnés sont trop enfouis dans les in-folios de bibliothèques pour qu'on ne soit pas reconnaissant à l'auteur de cette initiative. Il continue ainsi l'œuvre de J. Dagens, éditeur de la Correspondance, 1937-1939 (trois volumes), et celle de G. Rotureau, éditeur des *Opuscules de piété*, 1944. Ici, c'est dans l'ensemble de l'œuvre que l'auteur fait un choix, dans les p. 117-383 du second volume. Le premier volume contient une vie sommaire, p. 13-100, mais racontée jusqu'à la mort, dont le récit est cependant renvoyé, sans raison apparente, au volume II, p. 114-116. Tout le reste du volume I, p. 101-381 est un long exposé doctrinal, repris au début du second, p. 7-114. Il comprend nécessairement, avec des analyses, des citations abondantes et la fin du volume II en ajoute de nouvelles, ce qui n'est pas sans amener quelque confusion dans l'esprit du lecteur, d'autant que l'ordre ne coïncide pas absolument, ce qui aurait facilité l'utilisation pratique de ces volumes. Mais ce sont là de bien petites remarques, devant l'intérêt de l'ensemble.

La vie met l'accent sur la fondation de l'Oratoire, mais les autres activités et les tribulations du célèbre cardinal y sont bien présentées. L'auteur, dans son exposé doctrinal, s'inspire de Henri Bremond, mais y ajoute des précisions notables. Le *théocentrisme* de Bérulle est bien maintenu et même renforcé. Il est expliqué en un sens qui embrasse l'amour, mais l'auteur insiste sur les actes de religion, avant tout l'adoration, qui va donner à l'école oratorienne sa note propre, providentielle même ; sur la dévotion au Verbe Incarné, et sur l'adhérence, qui en est, avec le renoncement, la forme principale d'application. L'adhérence, ou l'union intérieure au Verbe Incarné reçoit toutes sortes de noms : appartenance, liaison, application, servitude ; elle considère le Christ en ses mystères, et spécialement en ses états, p. 256-276. Elle est surtout adaptée au sacerdoce, mais peut convenir à d'autres conditions de vie, p. 288-311. Voilà semble-t-il, avec le vœu de servitude, p. 338-350, qui fut jadis si critiqué, les traits essentiels de la spiritualité bérullienne, que le R. P. Molien décrit à grands traits, en s'inspirant souvent, soit pour l'exposé, soit pour la défense, des pages inoubliables consacrées par Bremond à l'école française. L'incontestable rayonnement de cette spiritualité, qui domina le XVII[e] siècle français et se prolonge encore, en dépit de vieilles controverses (dont il est pénible de trouver encore un écho à la dernière page, à propos d'un livre récent), montre la valeur de l'inspiration qui la soutient d'un souffle

1. Molien A., *Le cardinal de Bérulle*, I et II. In-16 soleil, 391 et 395 p., Beauchesne, 1947.

de piété vraiment surnaturel, sous des formes très diverses. L'ouvrage actuel met le lecteur désintéressé en état d'en juger lui-même, mais surtout lui fournit, dans la série des textes, une doctrine solide et bienfaisante, propre à développer son union au Christ[1].

4. Comparé aux grands ouvrages que nous venons de présenter, le petit recueil des *Prières de saint Augustin*[2] donné par le P. Godard A. A., à la Collection « Les Belles Prières » que dirige le R. P. Deman, O. P., mériterait à peine une mention. C'est le cas d'appliquer l'adage qui vaut spécialement pour les choses de l'âme : *non numerantur sed ponderantur !* Leur poids est leur valeur spirituelle, et l'autorité de saint Augustin en donne une très grande à tout ce qui exprime sa vie profonde. Les quelques prières choisies ici, dans un but surtout pratique, ont ce grand mérite. Depuis toujours l'œuvre du grand Docteur a fourni matière à des anthologies religieuses. Celle-ci a l'avantage d'introduire dans l'intimité des relations de l'âme avec Dieu, intimité qui va jusqu'au mysticisme ; le choix des formules augustiniennes est fait avec le soin et la précision qui, de nos jours, s'imposent. L'auteur ouvre ainsi une voie qui peut être féconde et cet avantage s'ajoute à l'intérêt immédiat de cette œuvre de piété.

III. Les Mystiques.

I. La collection *Les grands mystiques*, inaugurée en 1946 par les *Mystiques paulinienne et johannique*[3], a connu dès sa parution un beau succès.

A cause de leur caractère d'auteurs inspirés, la vie de saint Paul et de saint Jean n'a pas été ici spécialement considérée par le R. P. Huby. Il s'est borné à exposer leur spiritualité. Non pas qu'ils ne l'aient vécue d'abord eux-mêmes, et profondément. Cependant, par respect pour le message surnaturel, d'un caractère spécial, de ces organes de la révélation, l'auteur a préféré se borner à un exposé objectif de la doctrine. Une exception est faite

---

1. Une fâcheuse coquille a fait imprimer « corps mythique » au lieu de corps mystique, p. 389. — La sentence proverbiale courante *ama et fac quod vis*, devient ici *dilige et fac quod vis*, II, p. 93 ; mais si l'on veut se rapprocher ainsi de la lettre de saint Augustin, pourquoi ne pas dire comme lui : *dilige et quod vis fac ?* (*In Jo.*, VII, 8.) — On écrit, me semble-t-il, Grignion de Montfort et non Grignon. Excuses pour ces remarques de détail.

2. Ph. GODARD, *Prières de saint Augustin*, in-16, 64 p., Procure du Clergé, 1949.

8. J. HUBY, S. J., *Mystiques paulinienne et johannique* (Les grands mystiques). In-8°, 305 p., Desclée de Brouwer, 1946.

pour « les visions et révélations de saint Paul », auxquelles est consacré un long chapitre (p. 107-141). L'ensemble du volume s'en tient aux éléments essentiels de la vie chrétienne envisagée comme une vie dans le Christ. Cette conception large de la mystique dispense de précisions que des difficultés diverses ont imposées aux docteurs de l'Eglise à travers les siècles. « Saint Paul et saint Jean ont ignoré ces discussions et ces distinctions. Leur attention était tournée vers ce qui était l'essence de la vie chrétienne, sa réalité ontologique, les conditions de sa naissance et de son développement. Ils ne se sont pas proposé de décrire des états privilégiés ni d'en construire une théorie. Cependant cette vie dans le Christ qu'ils nous faisaient connaître dans ses traits essentiels, se reflétait, s'engageait dans des expériences plus ou moins hautes. On trouvera donc chez eux, outre les enseignements fondamentaux sur la condition chrétienne, des indications sur son côté expérimental qui ouvriront la voie à l'élaboration de la théologie mystique. C'est toute cette complexité que nous comprendrons sous le titre de « Mystique paulinienne » et de « Mystique johannique » (p. 8-9).

L'exposé doctrinal est ramené à quelques grands thèmes : initiation chrétienne, vie chrétienne, expérience chrétienne, avec les visions et révélations pour saint Paul ; Dieu envisagé en tant qu'amour, la nouvelle naissance, la condition chrétienne sur terre, la Jérusalem céleste pour saint Jean. Les textes suivent (deuxième partie, p. 233-300) dans le même ordre. Cette claire répartition a des avantages pratiques indiscutables ; on lui a reproché de trop morceler les citations et de les isoler de leur contexte littéraire immédiat. La remarque a une part de vérité, et il est évident qu'un autre plan aurait pu être concu, avec des avantages certains. Celui qui a été adopté méritait considération à un autre point de vue.

2. Le R. P. Dom Jean Leclercq, dans *Saint Bernard mystique*[1] a pu, en toute liberté, adopter le plan général de la collection et nous donner un spécimen des volumes en vue pour l'ensemble des œuvres de la série. Ici encore, cela va de soi, il ne s'agit pas de vie standard, dans un cadre uniforme. Les saints, même les plus manifestement mystiques, sont bien différents les uns des autres : saint Bernard, saint François d'Assise, sainte Thérèse, saint François de Sales, ont chacun leur domaine d'action et leur manière de servir Dieu ; d'où la nécessité de présentations spéciales. D'ailleurs, certains saints, déjà bien étudiés, exigent moins que d'autres une histoire régulière, et l'on peut avec eux s'attacher davantage au spirituel. Il est donc possible d'avoir, dans la même

1. Dom Jean Leclercq, O.S.B., *Saint Bernard mystique* (Les grands mystiques). In-8°, 494 p., Desclée de Brouwer, 1948.

série et sur le seul plan historique, des volumes très différents, mais qui répondent cependant au caractère propre de la collection. Saint Bernard est, en France du moins, fort bien connu depuis l'histoire critique de Vacandard, en deux volumes, 1895, et depuis 1928, le petit volume de G. Goyau en a monnayé la substance à l'usage du grand public. On pouvait donc s'attacher ici à retracer « l'histoire de sa vie intérieure » dans le cadre général de l'activité publique du saint. De fait, même les divisions générales adoptées indiquent cette préoccupation de l'auteur : I. Les préparations ; II. Les premiers fruits ; III. Colonne de l'Eglise ; IV. La consommation. Les titres des chapitres qui remplissent chacune de ces parties ne sont pas moins suggestifs et nous tiennent loin de M. Vacandard. Voici par exemple ceux de la III[e] Partie, *Colonne de l'Eglise :* 13. Les triomphes ; 14. Prédication contemplative ; 15. Serviteur de l'Epouse ; 16. Défenseur de la foi ; 17. Les visites de l'Epoux. Et le dernier chapitre, 21, qui compare la mort à des « noces », indique mieux encore l'esprit de l'ouvrage. Le mysticisme le plus surnaturel y est vraiment mis à l'honneur.

L'auteur ne fait pas de constructions théoriques sur la mystique du saint, et il n'y a ici rien de semblable à *La théologie mystique de saint Bernard* écrite par E. Gilson, 1934. Il nous montre un saint se formant à la vie contemplative, puis en vivant lui-même et en faisant vivre les autres. L'extérieur est assez rappelé pour qu'on puisse suivre l'apôtre en ses activités multiples ; mais c'est particulièrement l'intérieur qui attire Dom Leclercq et il l'a analysé avec l'acuité de l'intelligence doublée des pénétrations du cœur en une matière où la sympathie peut appendre beaucoup.

Les « textes choisis » qui remplissent le Deuxième Livre de l'ouvrage, p. 254-477, sont classés en un ordre ascendant, suivant un « itinéraire spirituel » menant l'âme « de l'humilité à l'extase ». Voici les étapes de cet exposé, qui ne prétend pas du tout répondre aux préoccupations de sainte Thérèse d'Avila. Il s'agit ici seulement d'une synthèse doctrinale. Elle est d'ailleurs plus descriptive que théorique, et peut-être cette note laissera-t-elle à l'ouvrage une puissance d'édification et un accent de piété que l'on ne trouve pas dans les traités systématiques. La ferveur communicative de saint Bernard est restée dans ces textes, parfaitement adaptés au sujet : I. La recherche de Dieu, II. La connaissance de Dieu ; III. Les mystères de Dieu, objet de la contemplation ; IV. L'amour de Dieu ; V. L'union à Dieu ; VI. La possession de Dieu. L'ensemble répond bien au plan prévu et donne à cette collection sa note bien spéciale parmi toutes celles qui se publient actuellement. La plupart des grands éditeurs ont tenu à avoir la leur, ce qui est un bel hommage rendu, de fait, à la spiritualité catholique.

3. Aux Études Carmélitaines parut, en 1947, *Sainte Thérèse d'Avila*[1] qui mérite, en dépit du recul — ou à cause de cela, — de retenir notre attention. Le sous-titre, le réalisme chrétien, nous avertit que nous avons là, non pas une œuvre de pure spiritualité, mais une étude. En fait, c'est une thèse de doctorat ès lettres qui, partant du fait mystique thérésien, examine les problèmes que se posent légitimement les penseurs. Depuis longtemps, les philosophes et parfois des médecins, souvent incapables de s'arracher à la simple observation, se sont occupés de la sainte, avec plus ou moins d'autorité. M. L. Bertrand a rudoyé les seconds, mais n'a pas assez tenu compte de leurs difficultés. D'autres ont repris le sujet, mais souvent avec une insuffisante information doctrinale. Ici nous avons affaire à un philosophe doublé d'un théologien. D'où l'intérêt de son œuvre, officiellement contrôlée par ailleurs dans une soutenance publique devant des maîtres de la Sorbonne. La thèse dépasse les proportions communes de ce genre d'écrits et elle a une portée considérable, tant par l'ensemble des questions qu'elle aborde que par le sérieux avec lequel elle les examine.

Il s'agit avant tout du caractère de l'union mystique avec Dieu, de la part qui y revient à la nature et à la grâce. Le problème est bien posé dès l'Introduction et M. Lépée cherche dans le réalisme platonicien les bases lointaines du réalisme spirituel des mystiques, ce qui est fort judicieux et n'exclut pas d'ailleurs les autres formes de réalisme décrites par les écoles philosophiques postérieures, notamment l'aristotélisme médiéval.

Tous les thèmes développés par sainte Thérèse posent des problèmes psychologiques ou métaphysiques. A la Ire Partie concernant la recherche de Dieu, se rattachent des maladies physiques et des crises diverses, qui disparaissent avec les progrès de l'amour. Dans la IIe, où l'on montre la sainte apprenant à se réformer, à se donner, les progrès sont sensibles du côté maîtrise de soi, don à Dieu, et les problèmes qui se posent sont particulièrement moraux. Ceux de la IIIe Partie sont proprement mystiques et concernent très spécialement les formes supérieures de connaissance. Les chap. IX et X en traitent avec pénétration et netteté. L'auteur écarte les explications positives dont Delacroix a été le principal porte-parole. Il nuance souvent les positions prises par M. Baruzi à propos de saint Jean de la Croix, qui décrit avec son génie propre des expériences analogues ; le chap. X explicite de facon assez neuve la connaissance mystique la plus haute du mariage spirituel ; elle est conçue comme « l'illumination des idées par l'amour »

1. Marcel Lepée, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, In-8°, xx-589 p. Desclée de Brouwer, 1947 (Etudes carmélitaines).

(p. 540). Dans cet état, dit *théopathique*, la connaissance de Dieu achève la connaissance de soi : « le mariage spirituel unit étroitement, et cela dans toute la perfection qu'elles peuvent avoir ici-bas, la connaissance de soi et la connaissance de Dieu. *Nosce te ipsum :* oui ; mais au sommet de la connaissance de soi il y a la connaissance de Dieu » (p. 547). Et cela n'est pas purement négatif. M. Lépée qui a fait appel aux idées platoniciennes reprises par saint Augustin, aurait pu renforcer sa thèse par l'évocation des pages du livre X des Confessions où l'auteur montre Dieu présent et agissant en la cime de la vie mentale, et cette activité n'y est pas seulement philosophique. Signalons enfin la fermeté avec laquelle M. Lépée refuse d'appeler sainte Thérèse « un automate divin » (p. 542-545), comme le fait Delacroix. Cet accord de l'activité et de la passivité est encore précisé au début de l'excellente conclusion qui clôt l'ouvrage sous le titre : Le royaume de Dieu, p. 559-578. C'est toujours du réalisme qu'il s'agit et la note philosophique reste prédominante ; mais tout cela est bien montré au service de l'amour surnaturel le plus élevé, dans l'intimité la plus étroite qui puisse être entre l'âme et Dieu. Le vrai mysticisme chrétien doit rester à sa place, la plus haute. Maintenir cela en un ouvrage de recherche solide et pénétrante, sur un des sujets les plus délicats que l'on puisse aborder, était un grand mérite et une œuvre nécessaire. Son opportunité paraîtra mieux encore par comparaison avec celui qui nous reste à présenter.

4. Sous le titre *Philosophie et mystique*, la collection « Philosophie de l'esprit » nous donne un volume[1] d'un genre bien différent du précédent, et il faut absolument l'en séparer, quel que soit le mérite de l'auteur, Ed. Morot-Sir. Il a réuni là divers essais écrits en captivité, en des conditions bien spéciales, favorisant la réflexion personnelle, sans l'encombrement d'une abondante documentation. Le plus long et le plus original peut-être semble être le quatrième, sur l'idée de néant, qui fait du « négativisme philosophique » une critique pénétrante, antérieure à la thèse de Sartre et d'autant plus suggestive à cet égard. Mais l'essentiel pour nous est dans les « spéculations sur l'absolu » qui remplissent les deux derniers essais : l'un concerne expressément « la vie mystique » et l'autre reprend le même sujet en discutant « le problème de la parenté divine de l'âme ». La position de M. Lépée est ici renversée. L'auteur ne montre pas qu'il y a dans l'expérience mystique une philosophie de l'être sous-jacente et agissante. Il prétend prouver, au contraire, que l'expérience mystique remplace cette

1. Ed. Morot-Sir, *Philosophie et mystique* (Philosophie de l'esprit). In-16, 272 p., Aubier, 1948.

philosophie impossible et inexistante. L'analyse du néant prépare les voies. La doctrine est ancienne ; saint Augustin a dénoncé avec force le non-être qui marque tous les créés : ils ne sont pas, dit-il, dans la mesure où ils changent (*Confess.*,‘IIA 17 ; XI, 6.) Mais c'est précisément par cette voie qu'il prouve l'existence de Dieu et notamment en observant cela dans la vie de l'esprit. Les modernes qui renoncent à le suivre dans cette analyse de la vie mentale cherchent une voie détournée pour trouver Dieu. M. Morot-Sir fait appel à la mystique. Mais il lui réserve une mission qui la rabaisse étrangement. Il nie la valeur des preuves classiques de l'existence de Dieu (p. 245-250). Il se rabat sur l'argument ontologique dans lequel il voit surtout un appel à l'expérience que donne la mystique. Il parle avec respect des mystères chrétiens, mais pour lui, le principal, l'Incarnation, « est une tentative des plus originales pour donner à la métaphore de la marque divine une valeur métaphysique » (p. 258). Si l'auteur est croyant, ce qui n'est pas impossible, il est manifestement mal informé sur les bases rationnelles indispensables de la foi. Il peut d'ailleurs les chercher dans une observation profonde de l'âme à la manière de saint Augustin, qui s'élève par cette voie jusqu'à la métaphysique la plus haute et la plus solide. Mais il ne saurait être question de contact mystique avec Dieu sans ces éléments, pas plus qu'avec ces seuls éléments. La mystique traite de dons qui, par eux-mêmes, dépassent la nature et la philosophie, s'ils sont authentiques, même chez des non-chrétiens. M. Morot-Sir oublie trop ces principes. Henri Bergson, par contre, en cette même matière, le savait mis, dans *Les deux Sources*, à la base de son exposé du mysticisme de saint Paul et de sainte Thérèse, dont le témoignage peut rester chez lui surnaturel et transcendant. Il est très inférieur et perd sa valeur proprement mystique dans l'exposé de M. Morot-Sir, quelles que soient les intentions de l'auteur, qui ne sont pas en cause.

F. CAYRÉ.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

1. — PATROLOGIE, HISTOIRE

Daniel-Rops, *Les Évangiles de la Vierge*, in-16 j., 220 pages et 40 planches. Robert Laffont, 1948.

Sous un titre bien propre à piquer la curiosité, M. Daniel-Rops a groupé deux séries de textes : les moindres allusions à Marie dans les Évangiles canoniques, avec leur contexte immédiat, ainsi que deux anciens textes patristiques d'un grand intérêt pour la mariologie, au total une quinzaine de pages (115-130) ; un choix de textes apocryphes touchant aussi Marie, et beaucoup plus abondant, p. 130-207. Voilà le cœur du volume, et il justifie le titre, à la condition de bien noter que la seconde série est très loin de valoir la première. Elle est néanmoins d'un grand intérêt ; ces récits, parfois fantaisistes, n'ont-ils pas exercé une influence considérable sur l'art et sur la liturgie ? Précisément l'auteur en donne une preuve tangible en reproduisant sur 40 planches les plus beaux chefs-d'œuvre de l'art chrétien touchant Marie, souvent inspirés des apocryphes, et il fournit sur chacune des précisions techniques permettant de les identifier et d'en apprécier la valeur. Tout cela est fort important, mais la plupart des lecteurs apprécieront plus encore peut-être les 100 pages où M. Daniel-Rops a exposé, à sa manière bien connue, en historien et en artiste, la portée des documents littéraires et artistiques qu'il se proposait de nous offrir : Ire partie. En ces pages, tout en répondant à la question : Comment connaissons-nous la sainte Vierge ? il aborde nombre de questions doctrinales qui instruiront et édifieront. L'auteur ne prétend pas certes dire le dernier mot sur les problèmes théologiques qu'à l'occasion il soulève. Mais il fournit à tous des réponses pertinentes qui donneront satisfaction à la pieuse curiosité de la plupart. Nous souhaitons à ce très beau livre le succès qu'il mérite.

J. d'Aubray.

Ancient christian writers.

Nous avons à présenter trois volumes de la collection *Ancient christian writers*, The Newman bookshop, Westminster, Maryland. Ils sont conçus tous les trois d'après la méthode pratique de cette édition. Le texte anglais, dont on continue à regretter l'absence de l'original latin ou grec en regard, est précédé d'une introduction et suivi de notes. Un index général des personnes et des choses mentionnées dans le volume rend la consultation facile. Le tout est présenté dans des volumes typographiquement bien soignés et de format maniable.

CHRISTOPHER J. P., *St. Augustine. The first catechetical instruction* (De catechizandis rudibus), in-8°, 171 p., (Anc. christ. writers, 2) ; The Newman bookshop, Westminster, Maryland, 1946.

Ce volume est à la fois une réduction et une révision d'un plus grand ouvrage de l'auteur : *S. Aurelii Augustini Hypponensis episcopi de Catechizandis rudibus liber unus...* Washington, 1926. Cet ouvrage détermine la valeur générale de celui-là.

L'introduction, évitant toute discussion, est un exposé succinct et clair de tout ce qui est nécessaire au lecteur non spécialiste de savoir pour comprendre et goûter cet écrit. Le livre a été composé vers 405 sur la demande du diacre Deogratias de Carthage. Il s'adresse aux candidats au catéchuménat, appelés *rudes*, uniquement par leur non-initiation à la foi chrétienne. Il est divisé en deux parties : une méthode catéchistique et deux modèles de catéchèse. Quoique dépendant d'œuvres similaires antérieures, ce traité est original et unique, parce que le premier il se sert dans l'instruction religieuse de principes de pédagogie et de psychologie. Il est en plus important comme témoin de la philosophie religieuse de saint Augustin et de la vie de l'Église, spécialement en Afrique, immédiatement après les persécutions. Tous les traités subséquents de catéchistique jusqu'à nos jours, se réfèrent aux principes de saint Augustin.

Les notes de la grande édition ont été considérablement réduites pour les adapter au but de la collection. L'auteur a sacrifié les notes spécifiquement philosophiques pour insister davantage sur les notes théologiques : prenant ce terme dans l'amplitude que l'histoire des origines chrétiennes lui donne.

La bibliographie a été insérée dans ce commentaire de notes, ce qui a ses avantages et ses inconvénients. Les spécialistes se référeront de préférence à la grande édition, tout en tenant compte des quelques corrections apportées ici ; le lecteur cultivé trouvera sa joie et son profit dans cette édition plus à sa portée.

KLEIST J.-A., *The Didache, the epistle of Barnabas, the epistles and the martyrdom of St Polycarp, the fragments of Papias, the epistle to Diognetus.* (Anc. christ. writ. 6). In-8°, VI-235 p., The Newman bookshop, Westminster, Maryland, 1948.

La traduction de ces six textes est précédée chacune d'une introduction. Les notes des commentaires ont été reportées ensemble à la fin du volume. M. Kleist a le don de résumer clairement les problèmes littéraires et doctrinaux que posent ces textes primitifs. Il ne se perd pas dans de longues discussions, mais avance rapidement les raisons qui le font adopter telle ou telle opinion.

La *Didachè*, comportant trois parties à sujets divers, n'est pas nécessairement l'œuvre d'un seul auteur, mais plutôt une fusion de deux ou trois traités préexistants. Pour des raisons de critique interne Kleist pense que la Didachè a été composée avant la fin du Ier siècle. A l'opinion de Connolly qui la relègue au IIIe siècle dans un milieu montaniste, il ne consacre qu'une brève notice (p. 153 n. 10). Le grand problème est le passage sur l'Eucharistie (ch. IX-X) : l'exégèse du texte fait conclure à l'exis-

tence, dans l'Église primitive, de deux repas : un repas commun, non eucharistique, uni à un repas eucharistique (p. 6-13).

De l'*Epître de Barnabé* (p. 29-36), connue depuis 1844, mais mieux depuis 1873, on ignore l'auteur, le lieu et la date de composition et la communauté à laquelle elle s'adresse. Elle met celle-ci en garde contre un danger actuel qui menace sa foi de la part des Juifs. Les conditions historiques de cette menace semblent se réaliser sous Hadrien qui montre quelques sympathies aux Juifs ; la date de composition se fixerait entre 117-138. Barnabé n'est pas l'apôtre : celui-ci n'aurait jamais rejeté la Loi mosaïque comme une tromperie du démon. Si l'auteur erre dans sa conception de l'Ancien Testament, il ne le cède en rien aux premiers Pères quant à son zèle pour la vraie religion du Christ. La parenté d'idées entre l'Epître de Barnabé et l'Épître aux Hébreux a peut-être suggéré à l'auteur de la présenter sous le nom du collaborateur de saint Paul ; qui veut approfondir la *Lettre de saint Polycarpe aux Philippiens* (p. 69-74), doit étudier les lettre d'Ignace d'Antioche, qui s'arrêta à Smyrne lors de son voyage de martyr à Rome. Kleist opine avec Harrison (p. 184, n. 2) que la lettre est une fusion de deux messages distincts : un message accompagnant l'envoi des lettres d'Ignace, demandées par les Philippiens (XIII et postcriptum de XIV ?), écrit avant 168, et une lettre d'admonition (I-XII) écrite aux environs de 135. La vie de Polycarpe est tissée de points d'interrogation. Kleist trouve possible mais peu probable qu'il ait fait le voyage de Rome vers 154, l'estimant trop âgé pour pareille entreprise (87).

Le martyre de Polycarpe (p. 85-90) inaugure le genre des *Acta martyrum;* dans l'original, le récit est sobre et direct, libre de traits légendaires. Kleist donne tout ce qu'on peût actuellement savoir de la personne et de l'œuvre de *Papias* (p. 105-113). Les *fragments* qu'il traduit (p. 114-124) sont des extraits de l'œuvre ou des références à cette œuvre et à son auteur, conservées chez Eusèbe et quelque neuf autres auteurs de l'antiquité chrétienne.

L'*Épître à Diognète* est une apologie du christianisme présentée par un inconnu à un païen de haut rang social. Tout en réservant son adhésion, Kleist n'est pas hostile à l'opinion récente du P. Andriessen qui veut voir dans cette épître l'apologie, supposée perdue, de Quadratus : Diognetus serait l'empereur Hadrien (p. 132).

Ces introductions sont fort instructives, donnant le dernier état de la question. Il faut en dire autant des notes. On y insiste davantage sur les détails historiques et doctrinaux que sur les spécialités philologiques. Remarquons cependant l'heureuse traduction de *οὐ μέντοι τάξει* dans le témoignage de Papias sur Marc l'évangéliste (Fr. 2, n° 15) : l'expression ne voudrait pas dire « sans ordre », mais « *non verbatim* », « sans tous les détails » (p. 207, n. 19).

La bibliographie, très à jour, se trouve dispersée dans les notes.

Mc Cracken G. E., *Arnobius of Sicca, The case against the pagans* (Adversus nationes). (Anc. christ. writ., 7.) In-8°, 372 p., The Newman bookshop, Westminster, Maryland, 1949.

L'introduction est une véritable étude sur la vie et l'œuvre d'Arnobius. Le seul témoin explicite en est saint Jérôme. Les détails biographiques

qu'il donne restent, à quelques détails près, acceptables, même après une minutieuse critique. Arnobe a enseigné la rhétorique à Sicca (Schak-Benar-el-Kef en Tunisie actuelle) ; son œuvre a été probablement écrite par parties successives entre 297 et 311. Lactance peut avoir été son élève à Sicca, mais il est difficile de prouver l'interdépendance des œuvres de ces deux auteurs qui ne se citent pas.

Les jugements portés sur Arnobe, comme chrétien, philosophe et styliste, sont très divergents, même contradictoires, quoique généralement sévères. Sa physionomie apparaît plus avantageuse à l'étude approfondie de son œuvre. Le style est celui d'un rhéteur, avec des défauts d'artifice et de prolixité, avec des qualités d'éloquence et d'ironie. Le latin est semblable à celui des autres Africains, mais il a une tendance classique légèrement archaïsante. Sa connaissance du christianisme est pauvre ; il ne se sert pas de l'Écriture Sainte et ne cite expressément aucun auteur chrétien, quoiqu'il en dépende certainement, spécialement de Clément d'Alexandrie, de Tertullien et peut-être de Lactance : est-ce par méthode ? C'est un problème à part. Sa notion de Dieu n'est pas orthodoxe ; comme philosophe, Arnobe est éclectique.

Le texte de l'œuvre d'Arnobe, dont on n'a qu'un seul témoin dans le Codex Parisinus 1661, n'est pas encore complètement mis au point. Dans sa traduction, Mc Gracken s'efforce, non sans succès, de rendre le style d'Arnobe qui trahit un esprit travaillant avec une incroyable rapidité.

Le commentaire est le fruit de recherches originales. L'auteur y déploie une érudition vaste, aussi informée de la littérature du sujet que des multiples problèmes qu'il soulève. Dans ses jugements, il est prudent et mesuré. Au point de vue scientifique ce volume se place à la limite supérieure des exigences de la collection des A. C. W. Nous regrettons l'absence d'un index des personnes et des choses.

A. C. de V.

Draguet R., *Les Pères du désert.* Textes choisis et présentés par R. Draguet, professeur à l'Université de Louvain. (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré), Paris, Plon, 1949, in-12, lx-333 p., 450 fr.

Les *Pères du désert* de M. Draguet ont dormi longtemps, en bonne compagnie des Pères latins et d'autres, dans les tiroirs de l'éditeur ; l'introduction est signée de janvier 1942, l'imprimatur de mars de la même année. Ce long sommeil a permis à l'éditeur de les présenter dans une tenue particulièrement soignée, que les privations de la guerre leur auraient interdite ; l'auteur, de son côté, a pris soin de refaire leur jeunesse par quelques notes surajoutées qui tiennent compte des publications récentes et de ses propres recherches.

Conformément au programme de la *Bibliothèque spirituelle*, la tâche de M. Draguet consistait à présenter une série de textes des œuvres classiques de la littérature monastique des ive-ve siècles, dans les meilleures traductions existantes ou, s'il y avait lieu, dans une nouvelle traduction et d'y frayer l'accès pour le chrétien lettré par une introduction adéquate. Des gens, pour qui les ciseaux remplacent la plume et le pot de colle l'encrier, pourraient croire l'entreprise aisée. En réalité, tout choix judicieux de textes, « pour ne pas trahir l'allure des œuvres complètes et témoigner

de l'ensemble des institutions et de l'esprit du monachisme primitif » suppose une connaissance aussi profonde qu'étendue de la tradition littéraire du sujet et des composantes du milieu. M. Draguet, que ses recherches sur *Julien d'Halicarnasse* (Louvain, 1924), sur l'*Histoire Lausiaque*, (RHE, 1946, LXI et 1947, XLII ; LE MUSÉON, 1944, LXVII ; 1945, LVIII ; 1947, LX), préparant une édition à paraître sous peu dans *Sources chrétiennes*, enfin sa responsabilité comme Secrétaire général de l'édition du *Corpus scriptorum orientalium*, ont averti des difficultés de critique textuelle que présentent les œuvres des anciens écrivains d'Orient et d'interprétation doctrinale dans le cadre de l'*Histoire du Dogme catholique* (2e éd., Paris, 1947), connaît mieux que tout autre « le nombre et la gravité des problèmes qui continuent de peser sur l'histoire ancienne du monachisme » (IX).

Pour s'en rendre compte, il suffit de lire l'Introduction (I-LX). Construite sur le même plan que celle qu'Henri Bremond écrivit à l'édition systématique des *Pères du désert* par son frère Jean (3e éd., Paris, Gabalda, 1927), elle l'emporte sur celle-ci par l'information, la densité et la mesure. L'historien du *Sentiment religieux en France* se laisse entraîner par la verve de son esprit et le pittoresque de son style, qui à la longue fatiguent. Il ne manque pas de verve à M. Draguet ni de pittoresque à son expression : seulement il a le sens de la mesure qui en augmente le charme. A le lire, on croirait l'entendre parler et instinctivement on porte la main à l'oreille quelque peu dure pour en amplifier le pavillon afin que rien de son exposé n'échappe. Du musée, où il nous fait admirer *les Tentations de St, Antoine* de nos grands peintres, il nous conduit dans « les parloirs humides des vieux couvents » et nous explique le sens profond et discret d'une laide image « appendue à la chaux des murailles parmi le matériel d'édification offert à la patience des visiteurs » : la Vraie Vigne chrétienne, l'arbre généalogique des ordres monastiques. Puis il nous entraîne aux déserts, comme un Pallade, comme un Cassien. Mais il est meilleur guide que ces pèlerins antiques, curieux d'anecdotes édifiantes. Il connaît exactement l'emplacement des retraites monastiques ; il sait la différence entre anachorétisme et cénobitisme, leurs avantages et leurs inconvénients et leur émulation secrète ; il nous explique d'où sortent les moines, simples et gnostiques, et quel milieu ils importent dans leur solitude ; il analyse les motifs qui les ont poussés à fuir le monde et à chercher dans une retraite remplie de travail, de prière et d'austérité, la tranquillité d'âme et la vision de Dieu ; il nous fait admirer enfin, dans leur lutte contre la chair et les démons, l'inconfusible optimisme de ces moines entourés de merveilleux. En passant, il touche à une infinité de problèmes, dosant les difficultés et les réponses à la capacité du chrétien lettré, tout en laissant entendre au théologien et à l'historien qu'il n'est pas dupe de sa propre discrétion.

Héritiers des martyrs, les moines, nouveaux athlètes du Christ, ont, en effet, un autre motif, secondaire, de fuir le monde que celui de leur propre salut : ils s'en vont au désert, fief des démons, pour le conquérir au Christ et s'y couronner d'une gloire que les arènes des villes n'offraient plus à leur héroïsme. C'eût été l'occasion d'amorcer une démonologie que l'auteur, par respect du lecteur, laisse sagement passer. Le comportement des moines dans cette lutte, dont leur corps plus que le démon est la vic-

time, et l'étrange dédoublement dont certains se montrent capables, soulèvent des problèmes de psychologie rationnelle et expérimentale où psychanalistes et philosophes trouveraient ample matière à réflexion. Le théologien à son tour, devant la confiance inébranlable des solitaires dans leurs performances ascétiques, se demande où reste le rôle de la grâce (voir cependant : LVI, note 3), tandis que l'historien attend la réponse pour s'expliquer l'attitude contradictoire des jansénistes du XVII[e] siècle en face des Pères du désert : les uns admirant leurs œuvres de pénitence et en traduisant les récits pour l'édification de leurs contemporains (Arnauld, Fontaine), les autres stigmatisant comme ridicules ces efforts par trop humains (Godeau, *Tableaux de la Pénitence*). Tous ces problèmes intéressants, qu'il n'ignore aucunement, M. Draguet les passe sous silence pour laisser au « chrétien lettré », d'après ses capacités, la surprise d'en entendre, dans la lecture des textes, l'appel et la réponse.

Que dire du choix des textes ? L'auteur le justifie dans l'Introduction (IX-XVII). En tête de l'anthologie on trouve intégralement *la Vie de saint Antoine*, attribuée à saint Athanase, dans la traduction de Robert Arnauld d'Andilly. Vient ensuite la *Vie de Paul de Thèbes*, œuvre de jeunesse de saint Jérôme, également dans la traduction d'Arnauld. De *la Vie de saint Pachôme* (non : Pacôme ni Pakhôme), M. Draguet nous donne quelques passages traduits de sa propre main sur des textes coptes, édités par M. L.-Th. Lefort. C'est lui encore qui traduit les extraits de l'*Histoire Lausiaque* de Pallade, sur le grec établi par Butler. Si nous ne sommes pas compétents pour juger de l'exactitude de ces traductions, au moins pouvons-nous en admirer l'élégance ; nous nous permettons cependant de demander si le terme *gnostique* (p. 162), apparemment ici synonyme de spirituel, non expliqué en note, ne pourrait induire en erreur le chrétien lettré qui s'en rapporterait à son Larousse ? La traduction des extraits de l'*Histoire religieuse* de Théodoret de Cyr est de nouveau empruntée à Arnauld, de même celle des *Apophtegmes*, pris dans la Collection systématique latine, ceux de la Collection alphabétique grecque ayant été traduits par M. Draguet. L'anthologie se clôt sur de larges extraits des *Conférences* de Cassien, dans la traduction de Nicolas Fontaine, sieur de Saligny.

On le voit, ce choix de textes n'est pas systématique, comme celui de Jean Bremond, qui groupe les extraits, comme les *catenæ* du Moyen Age, d'après leur contenu sous des idées arrêtées d'avance. La manière de M. Draguet ne trahit pas l'allure des œuvres complètes ; les divers genres littéraires y sont représentés et ils témoignent suffisamment de l'ensemble des institutions et de l'esprit du monachisme primitif : c'était son but (LX). Nous regrettons cependant de n'y trouver aucun extrait où la nécessité et l'efficacité de la grâce soient affirmées : les Conférences de Cassien, quoiqu'on pense de son semi-pélagianisme, en offrent plusieurs (p. ex. Conf. XIII). Les extraits sur la prière, celle-ci n'étant pas de demande, n'y suppléent pas. Pour qui lit le recueil de M. Draguet, ces moines du désert, combattant la chair et le démon par une pénitence outrée, ne font-ils pas quelque peu, avant la date, figures de Luthers fraîchement entrés en religion ? Tant il est vrai qu'un choix même de textes, impliquant inconsciemment un essai de reconstitution historique (IX) camouflée, est difficile.

L'intelligence des textes est facilitée par un sobre appareil de notes en bas des pages, dans lequel l'A. a eu l'heureuse idée de se référer quand l'occasion s'y prêtait, à des littérateurs modernes (Saint-Exupéry, p. ex., 138, 1).

L'impression est soignée : nous n'avons relevé que deux erreurs typographiques : « onms » pour noms (xxi) et « mardii » pour martii (imprimatur).

Le volume de M. Draguet restera par son fond et par sa forme un joyau de la Bibliothèque spirituelle.

Albert C. de Veer.

Gustave Bardy (chanoine), *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, in-8° de 356 pages. Aubier, 1949 (n° 15 de la collection Théologie des Jésuites de Lyon).

M. le chanoine Bardy est vraiment infatigable. Et ce ne sont pas des broutilles qu'il nous offre, comme le font trop souvent de vieux professeurs qui ne nous font grâce d'aucune de leurs notes ; il s'agit de travaux de l'âge mûr, sans doute, mais complets, se suffisant à eux-mêmes et qui dénotent une singulière familiarité avec les textes. Cette fois, les sources chrétiennes ne viennent pas seules en témoignage — car l'ouvrage comporte de nombreuses citations et des références encore plus nombreuses, — la littérature antique gréco-latine a aussi son mot à dire, et elle ne manque pas de l'apporter. Le travail est distribué en 8 chapitres qui n'omettent rien, semble-t-il, de ce qui peut convenir au sujet : la conversion dans le paganisme gréco-romain, la conversion philosophique, la conversion au judaïsme, la conversion chrétienne dont on examine successivement les motifs, les exigences, les obstacles, les méthodes, enfin et uniquement dans le christianisme, l'apostasie. Un traité achevé de la conversion. Impossible de résumer autrement que par des titres un livre où les faits et les noms propres abondent et où tout, pour ainsi dire, repose sur des documents. Chaque chapitre est d'ailleurs, précédé d'un canevas, succinct certes, assez fourni tout de même pour qu'on retrouve les idées principales. Quel dommage que fasse défaut, ce que les Allemands appellent un *Sachregister*, qui en aurait rendu la consultation plus aisée ! Par contre, nous avons ici, comme dans les autres livres de l'auteur, un style clair, plaisant même, comme on disait jadis, bien que toujours sans affectation, et qui recouvre une érudition si riche et si précise qu'elle fait rêver.

S. Vailhé.

Cristiani L., *L'Eglise à l'époque du Concile de Trente* (Histoire de l'Église publiée sous la direction d'Augustin Fliche et Victor Martin, t. XVII). Paris, Bloud et Gay, 1948, grand in-8°, 495 p.

Avec le présent volume, l'*Histoire de l'Eglise* reprend sa publication, interrompue par la guerre au tome IX. Pour en accélérer le rythme, la Direction a pris l'heureuse décision de faire paraître les volumes au fur et à mesure de l'achèvement des manuscrits sans tenir compte de l'ordre chronologique. Que cette décision ne soit pas sans inconvénient, le présent volume en est la preuve, comme nous aurons l'occasion de le dire. Les circonstances ont cruellement éprouvé cette grande entreprise : la mort enleva

successivement à la direction Mgr. Martin (1945) et Mgr. Amann (1948) ; plusieurs collaborateurs ont dû renoncer à leurs engagements ; la guerre enfin, si peu favorable aux travaux de l'esprit, a retardé la composition des manuscrits et arrêté les publications. Félicitons la Direction de n'avoir pas perdu courage et de pousser avec vigueur à l'achèvement de ce majestueux travail.

Matériellement, le présent volume porte encore la trace de la crise du papier : du moins l'exemplaire que nous avons sous les yeux ressemble, par les diverses teintes des pages, au livre d'échantillons du tapissier ; la qualité du papier est indigne d'une collection dont on peut légitimement espérer qu'elle résistera à l'usure du temps et le brochage est si mauvais qu'on n'a pas fini de découper les cahiers que le volume tombe en pièces détachées... évidemment à 480 fr. !...

Heureusement par sa tenue scientifique, le volume XVII n'est généralement pas inférieur aux volumes précédents. Il a l'avantage, tout comme les vol. VI et VIII, d'avoir été composé par un seul auteur, ce qui favorise l'unité des idées générales, l'équilibre dans la répartition de la matière et l'uniformité littéraire de la rédaction. M. L. Cristiani, bien préparé à cette tâche par ses travaux antérieurs, avait à traiter de l'*Eglise à l'époque du concile de Trente.* La place même qu'occupe le volume dans la collection, lui imposait une double délimitation de la matière : d'une part, le vol. XVI devant parler de *La crise religieuse du XVI*e *siècle*, d'autre part, le vol. XVIII devant traiter de *La restauration catholique* (1563-1648). Ni l'un ni l'autre n'a encore vu le jour; nous aurons à noter la gêne qui en découle pour l'auteur et plus encore pour le lecteur.

Le volume n'est pas l'Histoire du concile de Trente tout court : le titre l'indique clairement, mieux que certains comptes rendus et pliants de réclame ; le concile en constitue néanmoins la pièce maîtresse.

La matière est divisée en deux parties de longueur égale : le livre premier (1-243), intitulé *Le concile de Trente*, présente plus exactement une histoire générale de l'Église centrée sur ce grand concile ; le livre second (245-491) décrit les caractéristiques principales de la réforme catholique à la même époque.

Quiconque chercherait dans ce premier livre ce que l'auteur n'y a pas voulu ni dû mettre : une histoire complète du concile avec ses discussions théologiques, canoniques et liturgiques, serait déçu. Il y trouvera bien soulignée la grande liberté laissée aux Pères de défendre leurs opinions et la vivacité avec laquelle certains les soutenaient ; mais ni la trame des discussions ni les arguments avancés par les partis opposés ne sont relevés. L'A. se contente d'en rapporter les résultats codifiés dans les décrets dogmatiques et disciplinaires, avec une insistance marquée sur ces derniers, ce qui, au point de vue historique est heureux, parce qu'ils portent en germe la magnifique floraison de la restauration catholique de la fin du siècle et du siècle suivant. Pour le reste, l'auteur s'en tient à la description de l'histoire extérieure du Concile, rapportant la substance des faits et négligeant les détails pittoresques qui traînent nombreux dans les relations et les diaires de l'époque.

L'A. est sensiblement gêné par le fait que le vol. XVI, qui doit traiter de *La crise religieuse du XVI*e *siècle* n'a pas encore paru. Cette crise est

l'atmosphère même où se déroule cette histoire : elle provoque et domine le concile de Trente. S'y attarder aurait été déborder le cadre assigné ; ne pas s'y attarder serait s'exposer à rendre l'explication des faits insuffisante. L'A. a choisi la dernière solution, de sorte qu'après lui, le lecteur est gêné, ne sachant souvent, à la lecture, reconstituer la réalité des causes et des effets. Le renvoi répété et forcément imprécis au tome XVI à paraître ne lui est, du moins provisoirement, d'aucun secours : c'est l'inconvénient d'une édition sans suite chronologique.

L'attitude des Protestants en face du concile est bien décrite. Sans cesse réclamé par eux depuis 1518 aussi longtemps que Rome s'y oppose, ils en entravent la réalisation dès que Paul III la prend en main avec énergie. Ne pouvant l'empêcher, ils trouvent chez Charles V un secours appréciable dans leur effort de justifier leur révolte et de défendre leur position doctrinale en cherchant de faire du concile un instrument de réforme purement disciplinaire. De ce fait, nous aurions aimé une insistance plus accentuée sur la volonté papale de traiter en premier lieu les problèmes dogmatiques, affirmée par l'édition du symbole de Nicée et les nombreux décrets dogmatiques. Nous aurions aimé pour la même raison, une caractérisation plus rigoureuse des tendances dites « impérialistes » et spécialement de la politique conciliaire de Charles V et de son ministre Granvelle, à qui la part est faite vraiment trop minime (41, note 2).

Il y aurait eu intérêt aussi à expliquer plus longuement le subit revirement du Cardinal de Lorraine, au lieu de le mentionner simplement d'après Musotti comme un *gran miracolo;* l'ambition du cardinal et l'habileté du jeune Borromée à l'exploiter y contribuèrent peut-être plus qu'un miracle (204).

Cette première partie est bien la meilleure du volume. A part les pontificats de Marcel II et surtout de Paul IV, qui sont traités assez superficiellement et sans cette envergure qui ouvre des perspectives sur l'histoire générale de l'Église, les événements sont exposés dans une synthèse loyale des résultats acquis par l'étude des sources éditées et des travaux les plus sérieux. N'est-ce pas ce qu'on attend d'une histoire générale plutôt que des nouveautés appuyées sur des inédits ?

Il faut mentionner comme le mieux réussi le chapitre IX, où l'auteur formule de façon très juste son jugement sur le concile de Trente.

Quoi qu'on en ait dit, le Concile n'a pas rendu irréconciliable l'opposition entre Catholiques et Protestants ; il n'a fait que la constater dans l'irréductibilité des doctrines et l'impossibilité d'un dialogue, restant lui-même dans la tradition de la foi et la rigueur de l'antique discipline.

La seconde Partie traite de *La Réforme de l'Eglise catholique.* Ici la matière était délimitée par le vol. XVIII, non encore paru, dont le sujet est : *La restauration catholique* (1563-1648). Le lecteur en éprouve peu de gêne, grâce à la limite chronologique qui empêche le chevauchement de la matière et la confusion des idées. D'ailleurs, l'A. lui vient heureusement en aide par son insistance répétée sur le fait que la *Réforme catholique* ébauchée dès le début du siècle, au lieu d'être une *contre-réforme*, est dans son origine indépendante du concile, parce que antérieure à lui et indépendante de la révolte de Luther et de Calvin, parce que encore antérieure à elle et s'enracinant dans l'esprit et les habitudes du Moyen Age. L'A.

semble avoir été assez embarrassé à mettre de l'ordre et de la perspective dans l'amas des faits ; il procède par voie fragmentaire : biographie de quelques initiateurs : Gioberti, Ignace, Philippe de Néri, Canisius, coups d'œil sur les mouvements réformateurs en divers pays. Il réussit ainsi à brosser un tableau de la vie de l'Église en pleine crise religieuse du XVIe siècle qui, pour être consolateur, n'en laisse pas moins l'impression d'un travail quelque peu rapide, fragmentaire et superficiel. On y trouve cependant une foule de détails méritoires, qu'il serait injuste de ne pas mentionner : l'attention constamment attirée sur le fait que les réformateurs tout comme le concile, voient dans la restauration de l'autorité épiscopale le plus puissant moyen de réforme (278) ; la méthode d'oraison de saint Ignace proclamée à raison, non sans exagération peut-être, l'instrument de la réforme (303) ; la réforme elle-même signalée comme s'enracinant dans la tradition séculaire (328) ; l'essai de statistique calviniste en France (384 ss.), etc...

La bibliographie est choisie, sobrement abondante, forcément incomplète ; nous sommes surpris de ne pas voir mentionnée, à propos de Jean Mombaer, l'étude de P. Debognie : *Jean Mombaer de Bruxelles. Ses écrits et ses réformes*, Louvain, 1928.

La rédaction littéraire, sans recherche, mais trop facile et apparemment de premier jet non corrigé, pèche ici et là par manque de clarté (198) de pureté et de concision.

A. C. DE V.

CHAPPOULIE, Mgr. H. : *Aux origines d'une Eglise. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle.* Tome II, in-8°, 275 p., Bloud et Gay, 1948.

Mgr. H. Chappoulie soutint en 1934 une thèse de doctorat en droit canonique à l'Institut catholique de Paris ; il en adapta et compléta la matière en vue du doctorat ès lettres présenté en Sorbonne en 1943, dont le premier volume parut sous le titre : *Aux origines d'une Eglise, Rome et les missions d'Indochine* (Paris, Bloud et Gay, 1943, in-8° XVI-452 p.), (voir F. COMBALUZIER, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1944-1946, t. XL, p. 298-302) et le deuxième tome en 1948 sous le même titre.

Ce tome II est divisé en deux parties. La première expose en 140 pages la lutte en Indochine entre vicaires apostoliques français et jésuites, entre le patronage *(padroado)* portugais et la Propagande. Le champion des droits des vicaires apostoliques est François Pallu, évêque d'Héliopolis et vicaire apostolique du Tonkin. Empêché de prendre possession de son vicariat, il arriva, après de nombreuses aventures et un voyage autour du monde, à Rome le 5 juin 1677. Il y reste trois ans pour défendre sa cause contre les Portugais et contre les jésuites. Puis il s'en vient en France pour essayer d'y gagner le Roi. La bataille se livre à coup de mémoires et d'intrigues. Si la victoire sur les Portugais est relativement facile, il en va tout autrement avec les jésuites. C'est que l'affaire s'est compliquée par la Régale qui indispose Louis XIV contre Rome et l'incline à écouter plus que jamais le P. de la Chaise qui défend ses confrères ; par les intrigues du Grec Constance Phaulkon, favori de Phranarai, roi de Siam, qui, cherchant pour se maintenir dans une position enviée par les grands, l'appui

du roi de France, couvre les jésuites ses protégés ; enfin l'atmosphère de cette lutte est corrompue par des insinuations plus ou moins justes de jansénisme, dont certains usent volontiers en ce siècle pour compromettre leurs adversaires. Nous ne suivrons pas ces péripéties qui trouveront leur conclusion dans la décision de Rome, toujours en vigueur, de confier chaque circonscription missionnaire exclusivement à une Société de séculiers ou à une Congrégation de religieux, dont chef et collaborateurs fassent partie.

Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir su dominer cet amas de mémoires secs et querelleurs pour en extraire un exposé clair et vivant. On lui a reproché à juste titre (F. Combaluzier, R. H. E., 1948, XLIII, p. 263-267), d'avoir ignoré ou négligé une foule de documents imprimés et de travaux accessibles, de ne s'être tenu qu'à quelques pièces importantes, soumises d'ailleurs à un arrangement qui manifeste ouvertement ses sympathies ; de s'être rendu la tâche facile en croyant pouvoir négliger l'identification des personnages mis en scène. Nous ajoutons volontiers que l'A. semble ignorer que la lutte, par lui décrite, était suivie avec une attention passionnée, dont les documents font preuve, par les vicaires apostoliques de Hollande et d'Angleterre, qui se butaient à des difficultés analogues dans leurs juridictions respectives : il y a manqué l'occasion de donner au sujet traité cette envergure de perspective qui fait la valeur des travaux d'histoire.

La deuxième partie (145-161) présente la traduction en français du texte latin d'un catéchisme qu'Alexandre de Rhodes écrivit en 1629 pour les missions d'Annam en langue annamite. Cette traduction a de la valeur par son texte soigné et clair, rendu plus accessible par les sous-titres que l'A. y a ajoutés. Elle est en plus un témoin historique de la manière dont les missionnaires surent adapter la doctrine chrétienne, d'origine occidentale, à la mentalité d'Extrême-Orient. Mais l'absence de tout appareil, tant bibliographique que philologique, rend sa valeur scientifique presque nulle.

A ce point de vue le tome I fait meilleure impression. Il reste toutefois que l'ensemble des deux volumes constitue, sans en épuiser le sujet, une très instructive esquisse de l'histoire des missions en Indochine au XVIIe siècle.

A. C. DE V.

J. PERRIER, O. P., *S. Thomæ Aquinatis opuscula omnia necnon opera minora.* T. I : *Opuscula philosophica*, in-4° c., XX-620 p., P. Lethielleux, 1949.

En dehors des deux Sommes et des grands Commentaires des Sentences, de la Bible et d'Aristote, l'œuvre de saint Thomas comporte un certain nombre d'écrits plus ou moins courts, écrits d'occasion, de circonstance, dénommés depuis le XIIe siècle « Opuscules de saint Thomas ». Toutes les éditions des œuvres complètes de saint Thomas les reproduisaient. Certains de ces opuscules ont été édités à part ; le P. Mandonnet les avait rassemblés en 5 volumes et publiés en 1927, empruntant le texte de Vivès, texte reproduisant, avec quelques rares corrections, celui des éditions antérieures.

Deux de ces opuscules, le *De forma absolutionis* et le *Commentaire sur l'Ave Maria*, avaient été déjà soumis à la critique textuelle, il était urgent d'y soumettre les autres. Pour mener cette œuvre à bien, il aurait fallu pour chacun de ces Opuscules recenser, collationner, classer les manuscrits et reconstituer l'archétype. Le P. Perrier s'est arrêté au choix du manuscrit commun qu'il suppose le meilleur, prévenant bien que dans le cas d'une édition critique définitive, il n'aurait pu procéder ainsi. Ce manuscrit unique, il croit l'avoir trouvé dans la confrontation des travaux du P. Castagnoli pour l'édition du *De forma absolutionis*, du P. Rossi éditant l'*Expositio salutationis angelicæ* et du P. Keeler sur le *De unitate intellectus*. « De ce témoignage il résulte que, pour les Opuscules considérés, le manuscrit Paris Nat. lat. 14.546 est de première valeur ». Une étude sérieuse de ce manuscrit nous convainc du soin mis par son auteur pour reproduire avec exactitude son texte, d'où nous pouvons conclure à sa très haute valeur.

Le texte de base de cette nouvelle édition des Opuscules est donc celui du Nat. lat. 14.546. Quant aux variantes trouvées dans d'autres manuscrits ou éditions, elles sont soigneusement notées dans l'apparat. Tous les opuscules se trouveront rassemblés dans 3 volumes : tome I, Opuscules philosophiques, t. II, Opuscules théologiques, t. III, Commentaires sur Denys, Boèce et *De causis*.

Dans ce tome I nous trouvons dix opuscules authentiques avec, en appendice, la continuation de *De regno* certainement inauthentique et onze autres apocryphes.

Que tous les érudits trouvent satisfaction dans ce travail, ils se le doivent, à condition de considérer le but de l'auteur, qui n'a aucunement voulu faire œuvre définitive. Néanmoins je comprends que l'inquiétude constante de savoir si le texte que l'on utilise est des plus fidèles, fasse souhaiter l'établissement de l'édition vraiment critique. Le beau travail du P. Perrier est un pas de plus. Non seulement il servira aux médiévistes et aux philosophes qui avaient besoin d'un texte sûr, mais il sera des plus utiles pour les critiques, le jour où ils songeront à achever l'œuvre.

G. F.

Bizet J.-A., *Henri Suso et le déclin de la scolastique.* In-8°, 430 p. (L'histoire littéraire). Aubier, 1946.

D'un bon livre il n'est jamais trop tard de parler : le temps ne fait que confirmer les bontés essentielles. Aussi nous ne craignons pas de présenter en 1950, un bon livre paru en 1946.

Lorsqu'il écrivit son étude sur Henri Suso, M. Bizet ignorait encore la traduction de son « Œuvre mystique » par le R. P. Lavaud, 1946-1948 (cf. A. T., 1948, I, 118 et 1949, II-III, 241). Il connaissait celle, partielle, de Mme J. Ancelet-Hustache (Coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Aubier). De l'une et de l'autre traduction son étude est un heureux complément. Mis en appétit de connaître de près ce troubadour de la sagesse, le lecteur y trouvera exposés avec compétence les problèmes littéraires, biographiques et doctrinaux que les textes soulèvent. Le volume se développe en quatre livres.

Le premier livre s'occupe du problème des textes. M. Bizet y étale discrètement une grande érudition dans la position des états de la question, de la prudence et de la mesure dans la discussion des preuves et des convergences : il aboutit sensiblement aux mêmes conclusions favorables à l'authenticité des écrits de Suso que le R. P. Lavaud. Entre temps, il nous apprend une foule de détails : Suso s'exprimait mieux en latin qu'en allemand, il croit écrire sous l'inspiration de Dieu, il publie parfois contre son propre gré, mais il est profondément conscient de sa responsabilité d'auteur, c'est pourquoi il s'est montré soucieux de l'intégrité de ses écrits et de la transmission fidèle de sa doctrine.

Le livre II est un essai de biographie. Une vie de Suso est avant tout l'histoire d'une âme : l'imprécis des circonstances extérieures invite à une exposition du dedans. Mais ces circonstances ont leur importance : elles posent cette âme dans le temps et dans l'espace et expliquent en partie ses réactions. Aussi M. Bizet en a fait le cadre de son exposé : mais de sa naissance jusqu'à sa mort, dans la pénitence du couvent, et dans l'apostolat, l'âme du serviteur de la Sagesse fait éclater ce cadre extérieur.

Le livre III, intitulé de « soi » à l' « autre », veut surprendre l'itinéraire mystique de l'âme. C'est le côté intérieur de cette vie, racontée dans l'exposé de la doctrine spirituelle. Est-ce encore la vie intime de Suso ou est-ce le schéma de toute vie mystique ? Suso donne aux notions habituelles de la doctrine spirituelle : début, progrès, accomplissement ; purification, illumination, union, le sens d'une expérience vécue. Ces formules se gonflent de vérité immédiate pour devenir les titres de chapitre d'une vie (185). L'âme qui se sent vivre à la lumière de la grâce offre une riche matière d'introspection : Suso prospecte la sienne propre sans rompre l'élan qui de la première percée, à travers les souffrances purificatrices, l'abîme au sein du mystère contemplé dans l'union à Dieu. Ici, ce n'est pas l'effort humain, mais la grâce qui joue le grand rôle. M. Bizet le met bien en lumière. Les voies de la grâce sont parfois découvertes, parfois cachées, au gré du Maître intérieur. S'abandonner à Lui est le plus sûr moyen d'arriver au dépassement de soi.

Le livre IV, peut-être le plus difficile et le plus sujet à caution, est une étude des positions doctrinales de Suso. Il justifie le titre complet du livre où il est parlé du déclin de la scolastique. Solidaire de l'effervescence religieuse des couches populaires comme du platonisme qui, réactionnaire à l'aristotélisme, continue à fermenter dans les milieux universitaires, Suso détestait les théoriciens et les excès de dialectique où se perdait la scolastique décadente. Son « *Sensus catholicus* », témoignage d'une foi sûre et éclairée, sauvegarde son orthodoxie et le met à l'abri de ses multiples censeurs.

Nous en dirions autant, toute proportion gardée, de M. Bizet. Le théologien trouve, dispersées dans cette brillante étude, des propositions générales qui lui font froncer les sourcils. La mystique authentiquement chrétienne n'est pas un objet de psychologie pure, parce que son facteur principal, Dieu, échappe à l'observation et aux lois de l'homme. Mais la pointe d'exagération de ces affirmations s'estompe dans l'exposé général où le théologien double heureusement le psychologue. Il est plus juste d'exprimer quelques réserves sur le livre IVe. A caractériser les tendances doctri-

nales d'une époque, on risque facilement des affirmations globales qui ne se justifient pas entièrement dans le détail. Nous n'échappons pas à l'impression d'une construction quelque peu artificielle où, pour mettre le héros en pleine lumière, on accentue inconsciemment les ombres réelles de son entourage.

A. C. de V.

Bizet J.-A., *Ruysbroeck, Œuvres choisies*, traduites du moyen néerlandais et présentées par J.-A. Bizet (Les maîtres de la spiritualité chrétienne, textes et études). In-12, 365 p., Aubier, 1947.

Ce volume comporte deux parties : introduction (p. 4-78) et textes, p. 78-365. L'introduction se développe sur trois paragraphes : le souvenir de Ruysbroeck, les œuvres, la doctrine. Elle est remarquable de concision et de densité. La littérature du sujet est vaste ; elle pose de nombreux problèmes de critique et d'interprétation sur lesquels les opinions des spécialistes sont assez divergentes. M. Bizet domine cette littérature (il semble pourtant ignorer W. Mulders, *Gerardi Magni epistolæ*, Anvers, 1933). S'il n'entre guère dans les discussions, les opinions qu'il avance se présentent comme conclusions d'un esprit averti, réfléchi et mesuré. L'identification de l'*ingressum religionis* de certains manuscrits, avec la profession religieuse (p. 39, 45) n'est pas probable cependant (cf. Ruusbroeck, *Werken I*, xxxiv, éd. 1944). Cela est de quelque importance pour fixer les dates de la vie et des œuvres.

Dans son exposé de la doctrine (p. 47-72), M. Bizet a bien mis en lumière le point de vue propre à Ruysbroeck qui a souvent échappé à ses interprètes. Dans le chemin de la Perfection, circuit se fermant sur le retour à l'Un du multiple qui en dérive (p. 64), il y a trois étapes : la vie active, la vie de désir et la vie contemplative ou commune. Chaque étape est à un palier supérieur ; elle comporte à la fois purification, illumination, union, caractérisée par une intériorisation progressive, sous l'action du Saint-Esprit.

Comme texte, M. Bizet nous offre une nouvelle traduction du *Royaume des Amants* et des *Noces spirituelles*. Il justifie ce choix dans l'introduction (p. 73) par de bonnes raisons. Nous croyons néanmoins que ces deux œuvres ne permettent pas de juger de l'ensemble de la doctrine spirituelle de Ruysbroeck, parce qu'il n'y insiste pas, comme il le fait ailleurs, sur le côté ascétique et la pratique des dévotions.

Au lieu de présenter Ruysbroeck dans la traduction des Bénédictins de Wisques, M. Bizet a préféré faire une traduction nouvelle sur l'édition critique des œuvres par le *Ruusbroec-Genootschap*, 2e édit., 1944-1948. Nous ne croyons pas que ce fut peine perdue. La comparaison que nous avons faite de quelques passages typiques dans les deux traductions françaises avec l'original thiois et la traduction latine de Surius fait conclure en faveur de M. Bizet.

A. C. de V.

Ferraris P., *Historia ecclesiastica ad usum scholarum in compendium redacta*. In-8° grand, viii-454 p., Marietti, Lethielleux, 1947.

Condenser vingt siècles d'histoire de l'Église catholique en quelque 450 pages, avouons-le, est une gageure. On risque de faire un choix subjec-

tif de faits importants et de déformer l'enchaînement réel de l'ensemble : c'est le défaut de presque tous les manuels ; pourrait-il en être autrement d'un compendium ?

Cependant le travail du P. Ferraris peut rendre de grands services comme schéma de travail de cours, surtout parce que, en proposant les faits, il ouvre une foule d'aperçus qui invitent à des approfondissements enrichissants : il n'a pas d'autres ambitions.

La liste synchronique des Papes, des empereurs et des rois d'Italie, comme celle des noms géographiques mettant en regard les appellation antiques et modernes, peuvent rendre de grands services aux élèves et aux professeurs.

A. DE V.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, sous la direction de A. de Meyer et d'Et. Van Cauwenbergh, professeurs à l'Université de Louvain. Fasc. LXV, Cardoso-Cashel. Letouzey et Ané, Paris, 1949.

L'ordre alphabétique a réuni dans ce fascicule beaucoup de notices sur des personnes et des lieux d'importance secondaire. Rédigées avec sérieux et compétence par des spécialistes connus, elles servent de solide base à d'ultérieures recherches. Le R. P. Janin a pris pour son compte les évêchés d'Orient, M. Jadin ceux d'Occident italien, M. Audollent ceux d'Afrique, le R. P. Alamo ceux d'Espagne, M. Hynes ceux d'Amérique du Nord. M. Carreyre s'ocupe des personnages qui ont joué un rôle dans l'histoire religieuse de la France aux XVIIe et XVIIIe siècles (Oratoire, Jansénistes), le R. P. de Bil des Jésuites qui se présentent et le R. P. Van Doren des Saints. Mentionnons spécialement la notice de J. Toussaint sur *Carlier ;* celle de L. Jadin sur *Carondelet ;* celle d'Alamo sur *Carranza de Miranda ;* l'article du R. P. Melchior de Saint-Marie sur le *Carmel*, qui donne tout ce qu'on peut actuellement savoir de l'origine, de l'histoire, de la spiritualité et de la vie intellectuelle de ce vieil Ordre ; enfin, l'étude très fouillée et complète sur *Carthage*, par J. Ferron et G. Lapeyre.

A. C. DE V.

II. — LITURGIE, MORALE, DROIT CANON

Le Jour du Seigneur, 1 vol. de 381 p., 12,5 × 16,5. Ed. Robert Laffont, Paris, 1948. Compte Rendu des Travaux du Congrès Liturgique de 1947.

Le Congrès de Lyon est passé, mais il fallait que tout le monde put bénéficier de ses résultats en dehors du cercle restreint des auditeurs privilégiés. Des autorités tout à fait qualifiées ont abordé, chacun sous un angle précis, ce thème fondamental du mystère et du repos dominical. La plupart des études sont trop denses pour qu'on les résume ici. Précisons seulement que, telles quelles, celles du P. Féret (scripturaire), du P. Daniélou (patristique), du P. Y. Congar et de Guardini (théologiques), ne sont pas des études susceptibles de passer directement dans la catéchèse d'un curé de paroisse. Un travail de méditation et d'adaptation s'impose. A chacun sa tâche et les pasteurs peuvent se réjouir de ce que la matière

soit si riche. Les autres contributions, juridiques ou pastorales, restent sur le plan pratique avec l'intérêt que comporte toutes réflexions basées sur une connaissance réelle des divers milieux religieux. Pour encadrer ce beau et précieux recueil, un sermon-préface de Mgr Chevrot et un bref état des conclusions de cette Semaine dont il est légitime d'espérer des fruits durables.

Ph. G.

R. Naz, C. De Clercq, C. Lefebvre, H. Durand, F. Claeys-Bouaert, E. Jombart, P. Torquebiau : *Traité de Droit canonique*, 4 vol., in-8°, 2.363 p., Letouzey et Ané, 1948-1949.

Un seul professeur ne peut scruter avec la même compétence les 2.414 canons, traitant de matières assez diverses. Les auteurs, d'habitude, étudient une partie à fond, et le reste de seconde main. Pour remédier à cet inconvénient, la Maison Letouzey édite, en quatre volumes, un traité collectif, sous la direction de M. R. Naz, avec des spécialistes pour les différentes sections.

Les canons sont traduits, en italique, en un français correct et exact, puis commentés avec, à la fois, concision et clarté. Des aperçus historiques facilitent l'interprétation, sans vain étalage d'érudition. Chaque partie importante est précédée d'une introduction qui, avec ses précisions, ses définitions, ses comparaisons et ses notions historiques, donne une mentalité générale, qui permet de mieux comprendre les détails. Ceux-ci, d'ailleurs, au lieu de rester séparés, sont rattachés à des règles plus générales et reçoivent une justification psychologique, pédagogique ou sociale. De la sorte, l'impression d'arbitraire disparaît, la recherche scientifique atténue la sécheresse de cette étude et la mémoire retient plus facilement.

La législation civile est résumée parallèlement, pour souligner les différences et donner à l'occasion des conseils de prudence, comme pour le mariage, ou la désignation de l'exécuteur testamentaire.

La partie officielle est bien tenue à jour : interprétations authentiques, décrets, etc. Ainsi le tome III contient les mesures d'adoucissement du jeûne eucharistique pour la France et l'utilisation de notre langue dans l'administration de certains sacrements. On ne s'étonnera pas de ne point y lire les facultés pour confesser en avion, accordées après la rédaction de l'ouvrage.

Celui-ci présente parfois, malgré tout, le défaut de sa qualité, le manque de coordination entre les collaborateurs. Voilà qui explique probablement l'absence de table alphabétique générale. Chaque volume en est pourvu pour sa matière. Un spécialiste peut connaître moins bien des questions étrangères à son sujet, mais qui exercent sur lui des répercussions plus ou moins accidentelles.

Passons sur les inexactitudes à propos des basiliques romaines. Le n° 11 du tome III enseigne que l'autorisation de s'établir dans un diocèse implique celle d'ériger un oratoire pour « les religieux affectés au service du chœur ». Le c. 497, § 2 est plus large pour les instituts cléricaux.

Dans le tome II, nous lisons parfois *réguliers*, alors que le code porte : religieux (v. g. fin de la page 231, page 267). Pourtant, le c. 488, 7° permet d'éviter cette équivoque, aux conséquences parfois importantes, même

dans le traité. Par exemple, d'après l'auteur (pp. 231 et 261), seuls les *réguliers* s'adressent, pour les recours, à la Congrégation des Religieux, ce qui s'oppose au c. 251. La lecture du n° 805 du tome I (P. Jombart, S.J.) aurait évité ces erreurs indiscutables.

De même, la notion de domicile est étudiée explicitement au n° 334 du tome I, où, en conformité avec le c. 92 § 1, M. Naz indique deux manières d'acquérir le domicile : la résidence effective depuis dix ans ou une habitation moins ancienne avec l'intention d'y demeurer toujours, s'il ne survient aucune cause d'éloignement ; mais un autre commentateur, à propos des ordinations, indique seulement la première façon (t. II, haut de la page 221).

Nous trouvons des divergences à deux pages de distance, sur le même sujet, chez le même auteur. La traduction du c. 1309 (t. III, n° 141) porte que, pour être réservé, un vœu doit être émis après dix-neuf ans accomplis ; le commentaire, à la ligne suivante, explique dans le même sens ; mais à la page 117 nous lisons : « après l'accomplissement de la dix-huitième année ». Cette dernière clause est conforme au c. 1309 « post completum decimum octavum ætatis annum ».

Signalons aussi plusieurs erreurs matérielles dans les chiffres des références, soit pour les canons, soit pour les autres livres officiels. Ainsi pour la bénédiction d'une église : *Rituel*, titre VIII, c. xvii et non vii (t. III, n° 15).

Léon Vendin.

E. Roussos : *Λεξικολόγιον Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου τρίγλωσσον* vol. I, *Βυζαντινὸν δικαίον* 488 p. ; vol. II *Λατινικὸν δίκαιον* 224 p., Athènes, 1948 (rue Eptanissou, 32, viie ; 8 dollars).

Le P. Roussos, A. A., nous donne en ces deux volumes des précisions littéraires d'ordre juridique d'une portée considérable et il faut le féliciter de cette initiative.

Il groupe dans le premier volume l'ensemble des mots grecs ou byzantins touchant le droit, par ordre alphabétique, à la manière des lexiques, et le recueil est abondant, puisqu'il contient six ou sept mille mots. Le grec est naturellement mis en tête et accompagné de la traduction latine, puis française. Souvent, pour des mots importants, les expressions correspondantes sont relevées : *δίκη*, par exemple, est accompagné de *καλῶ εἰς δίκην — ἔχειν εἰς δίκην, κινεῖν εἰς δίκην* qui sont elles-mêmes traduites avec soin.

Le volume s'achève par une table de parenté (consanguinité ou affinité), p. 485-486, avec tableau complémentaire. Une autre table des dignités ecclésiastiques ne sera pas moins appréciée, p. 487-588.

Le volume II s'ouvre par une présentation générale de la Curie romaine : Congrégations *Σύλλογοι*, Tribunaux *Δικαστήρια*, Offices *Γραμματεία* La hiérarchie catholique est rapidement indiquée d'après l'annuaire pontifical de 1947. Les mots latins sont ici évidemment en tête et ils sont traduits en français, puis en grec, dans les mêmes conditions que dans le premier volume. Il y a ici environ deux ou trois mille mots. Le recueil est donc sensiblement moins riche que le précédent, ce qui pose de nombreux problèmes.

Tel qu'il est, l'ouvrage sera utile à tous ceux qui font des études de droit comparé, comme à ceux qui, dans un but pratique, veulent connaître la portée exacte des formules canoniques. Le travail de l'auteur est déjà précieux et il faut hautement le féliciter. Mais on regrettera qu'il n'ait pu ajouter à chaque mot, ou aux principaux, une brève explication précisant l'objet et quelques références aux grands recueils. Ceux-ci sont indiqués en tête des volumes, l'auteur a dû s'imposer ce travail ; il aurait aidé le lecteur dans sa fréquentation des sources et on lui en serait doublement reconnaissant.

F. Cayré.

Rudolf Karl, *Kleine Texte zu Theologie und Seelsorge* (Courts exposés de matières théologique et pastorale). Brochures 12, 5 × 20, de 16 à 48 pages. Seelsorger-Verlag, Herder, Vienne, 1948 ssqq.

L'apostolat moderne ne laisse plus aux prêtres assez de loisirs pour entreprendre de gros ouvrages de théologie et de pastorale ; les revues, par contre, ne peuvent leur donner qu'un aperçu bref et souvent peu profond des problèmes qui les intéressent. C'est pourquoi M. le chanoine Karl Rudolf se propose de les aider à s'orienter rapidement et sûrement dans les problèmes de leur vie et de leur activité sacerdotales par ses « Kleine Texte », courts exposés de thèmes actuels de théologie et de pastorale. Chaque thème est traité par un spécialiste du sujet, qui s'efforce de condenser en quelques pages l'état de la question et les solutions les plus sûres. Les textes ne sont pas nécessairement des inédits écrits spécialement pour la collection ; des exposés publiés ailleurs, mais qui se recommandent par la brièveté, l'actualité et la solidité de la doctrine peuvent y trouver une place.

Nous félicitons l'éditeur de cette initiative ; les 14 brochures déjà publiées répondent au but proposé et permettent le meilleur espoir pour les textes projetés. Nous ne pouvons les énumérer toutes. K. Rahner, S. J., y parle du *Curé*, nº 1 ; de *L'Eglise des pécheurs*, nº 7 ; de *La confession du prêtre*, nº 15. K. Metzger, *De l'apostolat dans la rue et à domicile*, nº 3 ; *Du rôle du curé dans la formation de la communauté*, nº 14. M. Apfelthaller donne des *Réflexions professionnelles d'un médecin sur l'ensemble des problèmes posés par l'interruption artificielle de la grossesse*, nº 4. G. Closen traite de *l'Ecriture Sainte et la prière du chrétien*, nº 6. Th. Soiron, du *Mystère du Christ dans notre vie*, nº 11, et E. Mayer nous livre ses considérations très originales et riches sur *Le sens des groupements des fidèles dans la communauté chrétienne d'après la nature* (enfants, jeunes gens, jeunes filles, hommes et femmes mariées) *et la situation sociale* (divers métiers), nº 12.

Cette simple énumération de quelques titres donne déjà une idée de la richesse de cette collection où l'on constate avec joie que la vie spirituelle du prêtre et du laïc — âme de tout apostolat — tient une large place. Toutes les brochures ne sont pas d'une même originalité de fond et de forme ; toutes néanmoins répondent aux exigences du but de la collection. Nous ne pouvons conseiller avec assez d'insistance à nos lecteurs qui savent l'allemand d'en prendre connaissance et d'en faire leur profit.

A. de. V.

Dr Alph. VAN KOL, S. J., *Christus' Plaats in S. Thomas' Moraalsysteem*, een onderzoek van de Prima Secundæ. In-8°, 143 p., Bijdragen. Bibliotheek-Deel I, Romen en Zonen, Roermond-Maaseik, 1947.

A l'effort contemporain de renouvellement de la théologie morale traditionnelle dans un sens christologique, la doctrine thomiste peut-elle fournir une direction, voire même un apport conséquent ? Le P. Van Kol le croit. Certes, à la première analyse de la Somme, on ne voit pas comment soutenir cette thèse, saint Thomas, suivant le plan historique du récit biblique, présente le Christ comme l'achèvement de toute cette histoire et ne vient à parler de Lui que dans la IIIa Pars. Mais je n'oserai avancer avec l'auteur que le plan premier conçu par l'Ange de l'École fut autre ; son originalité et son autorité ont été trop grandes pour céder au conformisme, d'une part ; quant à son sens de la Tradition, il était des plus aigus.

Une analyse plus serrée des articles de la Ia IIae révèle déjà des données christologiques inspirant les riches développements de la théologie de la béatitude comme fin de l'homme, des vertus, éléments de la vie chrétienne, des béatitudes et de la loi nouvelle. Et l'on peut conclure : « Les données christologiques sont dans la Ia IIae si nombreuses et si convaincantes qu'en partant de ces seules données, on pourrait construire une théologie morale christologique complète ». Notons cependant que cet effort de repensée de la théologie morale devra non seulement se faire à partir de saint Thomas, mais à partir des Pères, voire de l'Écriture, seule condition indispensable et impérieuse pour fonder toute théologie.

F. M.

Dietrich Von HILDEBRAND, *Pureté et virginité*, 216 p., in-8°, Desclée de Brouwer, 1947.

A travers toute la littérature de bien inégale valeur qu'ont suscitée ces dernières années les problèmes de l'amour, du sens du mariage et de sa dignité en face de celle prééminente de la virginité, ce livre doit incontestablement être mis à une place d'honneur. Il serait extrêmement dommage qu'on se laisse rebuter par un style difficile et qu'une traduction, se voulant très fidèle, n'a rien fait pour rendre moins ardu. Tous les chapitres de cette étude théologique et psychologique sont en effet également intéressants et profondément pensés.

Qu'il s'agisse d'éclaircir l'importance de la « sphère sensuelle » dans son rapport avec la personnalité profonde, la gravité essentielle qui en découle pour tout ce domaine, la notion exacte de pureté, l'aspect positif de cette vertu et la nécessité de ses assises surnaturelles, ou qu'il s'agisse d'appliquer ces principes à l'amour conjugal, de mettre en lumière la beauté, la grandeur mystérieuse, l'essence spécifiquement chrétienne d'une virginité consacrée à Dieu, partout président le même tact, la même pénétrante analyse, servis par une solide érudition.

P. G.

Pr J. LHERMITTE, Dr J. BOUTONIER, M. NEDONCELLE, VERINE : *Réflexions sur la Psychanalyse* (Science et bon sens — L'Éducation familiale nouvelle-6). In-16, 192 p., Bloud et Gay, 1949.

Voici des appréciations médicales, morales et pédagogiques sur la psychanalyse. Le Docteur Lhermitte rappelle la thèse freudienne, ses bienfaits,

ses lacunes, décrit les correctifs d'Adler et de Jung et pense que le procédé rendra de grands services s'il reste en contact avec le réel et respecte les valeurs spirituelles.

Le Docteur Juliette Boutonier montre ce que ce traitement, nécessaire et insuffisant, peut apporter à la psychothérapie, la psychologie, la pédagogie et la sociologie.

L'abbé Nédoncelle étudie l'apport éthico-religieux. La psychanalyse ne peut, *dans le concret*, rester amorale. Le médecin spiritualiste montre plus de tact, de compréhension et ne se contente pas d'une simple liquidation de conflits. Pour le malade même, la religion joue un double rôle, curatif et préventif.

Signalons dans ce chapitre érudit, nuancé, humain, des précisions heureuses sur les divers inconscients (124-126), leur rapport avec le normal (130), le rôle terrifiant de la vraie sublimation (133). Nous voudrions des précisions sur le rôle idéal du moraliste (97 et 98).

Ces trois premiers auteurs examinent ensuite la narcoanalyse, à leur point de vue respectif.

Enfin, Mme Vérine explique le rôle des parents : meubler sainement l'inconscient dès le jeune âge et travailler ensuite à former la conscience qui s'éveille. Abondance de conseils, très judicieux et, malheureusement, peu connus.

Après la lecture de ce livre, nous souhaitons, avec M. Nédoncelle, un cours de psychiatrie pastorale dans tous les séminaires.

Jehan d'Aire.

III. — SPIRITUALITÉ

Daniélou J., *Le Mystère de l'Avent*, in-16, 207 p., Edit. du Seuil (La sphère et la Croix), 1948.

Livre petit de format, mais dont les 207 pages sont lourdes de doctrine ecclésiale, apostolique, missionnaire. Par ce volume, l'éminent professeur d'« Origines chrétiennes » à l'Institut catholique de Paris complète la théologie missionnaire, déjà si ferme qu'il avait ébauchée dans un premier essai, fruit des conférences données au « Cercle Jean-Baptiste », et qui avait ouvert cette même collection sous le titre *Le mystère du salut des nations.*

Dans ce nouvel ouvrage, le R. P. Daniélou s'efforce de résoudre, dans une synthèse toute irénique, l'*antinomie* qui existe entre les religions païennes, judaïque, etc., d'une part, et l'Évangile d'autre part, et il montre la continuité et l'achèvement que celui-ci apporte à celles-là.

Pour cela, il nous présente, à partir des figures bibliques, Abraham, Isaac, Melchisédech (les premiers précurseurs) et Jean-Baptiste, les Anges, la Vierge Marie (les derniers précurseurs), le mystère de mort qui permet seul une voie d'accès au salut de l'homme, car ici-bas tout est figure et chaque événement de l'Histoire Sainte (et de l'histoire tout court)est la figure et la préparation d'une réalité supérieure qui ne sera parfaite qu'au jour où le Seigneur viendra mettre fin à l'Église de la terre, mystère et figure elle-même, par rapport à l'Église céleste, de l'Épouse unique pour laquelle le Christ lui-même est mort et que l'Esprit-Saint anime et fait

mourir chaque jour en ce temps qui nous est laissé et qui prépare la Parousie.

Le mystère cosmique de la Croix, celui du Christ-Prophète (aspect si peu connu de la personne du Médiateur) est mis en relief saisissant.

Cela permet au R. P. Daniélou, dans sa conclusion, de nous donner une perspective neuve et riche sur certains aspects de la vie mystique trop méconnus. A qui pense que les « Nuits » de saint Jean de la Croix et l'Union mystique qui les suit ne sont accessibles qu'aux grands contemplatifs, on montre comment les purifications passives, les « Nuits », se retrouvent dans l'activité de l'Apôtre, par exemple dans l'*obéissance* — ce qui est très ignacien — et dans l'adoration parfaite des voies de Dieu qui, pour Marie et depuis Marie, par l'Incarnation, a fait de grandes choses.

Ce livre est à lire, et aucune bibliothèque de prêtre ne peut s'en passer, à cause de sa doctrine de tous les temps comme de sa brûlante actualité.

B. Piault.

H. Pinard de la Boullaye, S. J., *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace*, t. IV : Conférences, examens. In-8°, éd., 330 p., Beauchesne, 1948.

Après l'étude de l'œuvre même de saint Ignace (tome I) et les retraites et triduum (tomes II et III), voici un quatrième volume de retraites méditées, comme les concevait l'auteur des *Exercices*, sans développement littéraire, dans la clarté et la solidité de points proposés, suivis de remarques suggestives. Prêtres, religieux, fidèles éprouveront la vertu des Exercices pour conduire aux sommets de la vie spirituelle.

Il s'agit dans le présent tome des « Conférences » qui s'ajoutent normalement aux trois méditations de la journée, desquelles il a été traité dans les trois tomes précédents. La conférence se doit d'entrer dans le détail de la vie ; elle recourt aux traits, aux exemples vécus, aux allusions, elle s'adapte à chaque auditoire et ne convient guère qu'à un seul. C'est pourquoi l'auteur s'est borné à présenter quelques thèmes de conférences, en en dessinant les grandes lignes. Dix-neuf sujets d'examens particuliers achèvent avec ce quatrième tome, la petite somme de littérature récollective que constitue l'ouvrage entier et qui rendra de précieux services tant aux exercitants qu'aux âmes « exercitées ».

A. D.

Ecrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité. Lettres, retraites et inédits présentés par le R. P. Philipon, O. P. (La vigne du Carmel), in-16, 253 p., Editions du Seuil, 1949.

Il n'y a plus à présenter Sœur Elisabeth de la Trinité, du Carmel de Dijon ; « la sainte de l'habitation de la Trinité dans l'âme », dont « le rayonnement est devenu mondial ». Le R. P. Philipon, qui a été le grand messager de *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité*, nous livre aujourd'hui un précieux recueil de ses *Ecrits spirituels*. Parmi tous les documents, il a fallu choisir ce qui marque le plus la physionomie spirituelle de cette « Vierge du silence » et son évolution vers les plus hauts sommets.

Chaque étape de cette existence nous est évoquée par des textes judicieusement choisis : dans le monde, la carmélite, la consommation spirituelle, son testament spirituel. Cent cinquante-quatre extraits de cinq lignes à une ou deux pages au plus. Les âmes y trouveront un aliment pour leur vie et un idéal à reproduire.

G. F.

R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De sanctificatione sacerdotum.* In-16, 168 p., Marietti, Turin et Lethielleux, 1946.

Les prêtres et futurs prêtres ne se laisseront pas rebuter par la forme scolastique et le latin quelque peu aride de cette synthèse d'ascétique et de mystique sacerdotale à leur usage, conçue par un maître et un praticien éprouvé. Notons la thèse centrale qui en commande toute la structure : l'existence d'une obligation spéciale au prêtre de tendre à la perfection et à une perfection proprement sacerdotale. On retrouvera ensuite un exposé net des positions classiques sur la priorité de la vie intérieure et contemplative, la connexion des vertus sacerdotales, la purification ; une méthode sacerdotale d'oraison et un exposé de la vie eucharistique, forme normale de la sainteté sacerdotale. — On eût aimé voir traitée nommément la doctrine si actuelle et si attachante pour le clergé séculier, du rattachement du simple prêtre à l'évêque et sa participation à l'état épiscopal, doctrine assez grosse de conséquences sur le plan spirituel.

A. D.

Ch. de Beaucourt et E. Mura, *Les degrés du sacerdoce*, 2 vol., I. Ordres mineurs ; II. Ordres sacrés. In-16, 261 et 406 p., A. Blot, 1947.

De la doctrine, de la piété, une sincère onction, un puissant souffle apostolique, il y a tout cela dans cette petite somme de spiritualité sacerdotale qui s'ajoute avantageusement aux ouvrages déjà connus de préparation aux ordres. Le premier volume (ordres mineurs), du P. de Beaucourt, un prêtre éminent et un saint religieux, n'a pu bénéficier des travaux plus récents. Le P. Mura, en poursuivant sa tâche, l'a complétée et dans le second tome, nous a confectionné une substantielle préparation aux ordres sacrés et au presbytérat.

Le dessein de l'ouvrage, surtout pieux et pratique, ne s'embarrasse pas d'interprétations théoriques ; il exhorte à partir des données incontestées de la théologie sacramentaire et en s'inspirant de la riche spiritualité de l'École française, avec ses prolongements contemporains.

A. D.

J. Masson, *Un Samaritain passa* (La vie intérieure pour notre temps), in-16, 144 p., Bloud et Gay, 1948.

Voici les éléments d'une mystique tout exprès pour eux : les médecins, les infirmiers, les infirmières, tous ceux, religieux ou laïcs, qui ont pour tâche de soigner en leur corps les pauvres humains. Attrayantes, substantielles, lumineuses, ces pages leur apportent le message du divin Médecin et guérisseur de l'Évangile. De source authentique, elles s'inspirent en outre d'un haut idéal, celui « de la plus sublime vocation après celle du prêtre sauveur des âmes ».

A. D.

Henri Morice, *Le charme de Jésus*, in-16, 171 p., Bonne Presse, 1949.

Après « L'âme de Jésus » et « Jésus dans l'Hostie », accueillons « Le charme de Jésus ». De la poésie, une profonde piété, de l'élan mystique et une élégante tenue littéraire, tous ces dons favorisent la transmission d'une substantielle et vivante théologie. Au déroulement de chapitres tels que : La candeur de Jésus, Sa délicatesse, Le premier gentilhomme du monde, Sa tendresse humaine, Le plus beau des enfants des hommes, L'éternelle jeunesse du Christ..., on songe à l'« apparuit benignitas et humanitas » de saint Paul, qu'ils illustrent de si belle manière. « L'humanité » de cette ravissante apparition n'est bien ici que la transparence de l'insondable « divinité », qu'elle nous aide à pénétrer en vue du profit d'assimilation chrétienne.

A. D.

L.-J. Lebret, *Action — Marche vers Dieu*, 4, Spiritualité. In-16, 223 p. éditions ouvrières, 1949.

Aux chrétiens « engagés » de tous postes et de tous milieux, aux militants de la vie sociale, professionnelle, syndicale, politique, le nouvel ouvrage du R. P. Lebret apporte des consignes de spiritualité dynamique en vue d'un épanouissement spirituel total. Ouvrage qui défie l'analyse ; condensation lyrique d'une foi, d'une espérance, d'une expérience d'apôtre à la fois très audacieux et très humble. Avec pensées lucides et hardies interfèrent des portraits admirables et des prières s'élevant à la contemplation. Intéressantes pour les catholiques d'action, ces pages accrocheront toutes les âmes droites, croyantes ou non, comme palpitant témoignage à la vraie justice.

A. D.

IV. — VARIA

Catholicisme. Encyclopédie dirigée par G. Jacquemet, fasc. 7. In-4°, col. 769-1152 du t. II, Letouzey, 1949.

Près de cinq cents monographies, de *Célibat* à *Cîteaux*, où toutes les disciplines ecclésiastiques pourront trouver satisfaction.

Dans ce fascicule 7 on trouve représentés : la *théologie*, tout particulièrement par l'étude sur la *Charité ;* l'histoire de l'Église et la patrologie (est-ce que le mot « chiliasme » aurait été écarté volontairement ?) ; le droit canonique qui a la part de choix avec les études développées sur les *Censures*, les *Chanoines ;* les ordres religieux *(Chanoines, Congrégations sous le vocable de la Charité, Chartreux, Cisterciens) ;* liturgie et objets de culte, Action catholique, archéologie chrétienne (on aurait aimé trouver le mot *chapiteaux*), Ecriture Sainte (à remarquer les études sur le *Livre des Chroniques* et la *chronologie biblique*), hagiographie, biographies (sans intention de reproche, car on ne pouvait tout dire, je me permets de signaler là quelques hommes qui peut-être auraient pu trouver place : G. de Champeaux, Ph. de Champeigne, Champollion, abbé Charbonnel, C. Chauvin, Marcel Chossat, S. J., etc.). Que M. Jacquemet soit une fois de plus félicité de son entreprise si imposante et si actuelle !

G. F.

P. Fernessole : I. *La papauté et la paix du monde* ; II *Sa Sainteté Pie XII et la paix du monde.* 2 vol. in-16, 279 et 198 p., Beauchesne, 1947 et 1948.

Ces deux volumes rassemblent toutes les interventions des Papes en faveur de la paix depuis un siècle. Rien n'a échappé au dossier, écrits, gestes, paroles. On trouvera formulés et discutés les griefs des adversaires contre l'impartialité des Papes. Signalons les pages documentées qui vengent la mémoire de Benoît XV, dont l'intervention a été outrageusement déformée en certains milieux.

La préparation providentielle de Pie XII à son rôle de pacificateur, les interventions, démarches, efforts tentés avant le conflit mondial et au sein de la tourmente ; l'action charitable doublant l'action pacificatrice ; l'action doctrinale du docteur de la Paix : on trouvera tout cela dans le deuxième volume avec tous les documents afférents, ceux-mêmes que les Allemands interdisaient du temps de l'occupation.

A. D.

N. Maurice-Denis et R. Boulet, *Romée ou le pèlerin moderne à Rome* ; 2e édition entièrement refondue et mise à jour, avec *Rome chrétienne et profane en 5 jours.* In-12 de xxx-982-60 pages, avec 25 plans schématiques, dont 4 hors-texte et 26 illustrations. Relié toile. Desclée de Brouwer, 1948.

J'ai lu, ligne après ligne, la nouvelle édition de cet ouvrage qui avait, avant la dernière guerre, obtenu plein succès et, à titre de vieux Romain et fréquent *cicerone*, je proclame une admiration que je tiendrais à voir partagée par le plus grand nombre de lecteurs possible. A vrai dire, ce n'est pas un guide au sens strict du mot ; ce n'est pas, non plus, l'étude technique et parfois peu attrayante d'un professionnel : c'est plus et mieux que cela. C'est — on a eu raison de le souligner dans la présentation du libraire — « un livre de lecture scientifique et littéraire, en même temps qu'un guide de poche pratique, à la fois historique et topographique, archéologique, artistique et hagiographique de la Rome chrétienne » ou pontificale. L'omission voulue de la Rome romaine ou profane est en partie corrigée par le supplément nouveau.

Les auteurs ont opéré une révision foncière de leur première œuvre, ils l'ont étendue à l'illustration ; ils ont utilisé sciemment les résultats des fouilles et des études nouvelles, ils ont même tenu compte des récentes transformations de la ville. Pour ne citer que deux exemples entre plusieurs : en nous dirigeant dans les cryptes de Saint-Pierre, ils nous détaillent fort exactement les travaux accomplis durant la guerre autour de la tombe de l'Apôtre, et, à Saint-Augustin qui abrite les reliques de sainte Monique, ils signalent la découverte toute récente faite à Ostie de l'inscription qui recouvrait sa tombe et sur laquelle dut prier son fils. Quant aux trouvailles un peu plus anciennes de Saint-Sébastien, relatives aux apôtres Pierre et Paul, on en lira le récit circonstancié et d'une érudition irréprochable. Il conviendrait, si l'on voulait être complet, d'en dire autant de nombreux sanctuaires, mais où cela ne nous entraînerait-il pas ?

Doués d'une érudition irrépréhensible en tout ce qui concerne les origines des églises romaines, basiliques grandioses autant que modestes

chapelles, leur style, leur décoration intérieure, les reliques et les objets d'art qu'elles peuvent renfermer, etc..., ils y ajoutent la connaissance historique des saints y vénérés, depuis les premiers martyrs jusqu'aux serviteurs de Dieu les plus modernes. — Cette œuvre de science, d'art et de piété, de bon goût également, est présentée sous une forme littéraire qui cause à chaque page un vrai émerveillement. Dieu sait si les auteurs ont dû varier les formules et les expressions pour ne pas se répéter en redisant souvent les mêmes choses, et ce charme n'est pas inférieur à tous ceux que nous avons déjà énumérés. — Que tous les romées ou pèlerins de Rome se munissent de ce livre, les anciens pour rajeunir leurs souvenirs et en évoquer d'autres, les actuels et les futurs pour nourrir sur place leur âme et leur intelligence de tous les trésors de foi et de science historique que leur présentent ces mille et quelques pages !

S. Vailhé.

H. Duquaire : *Anthologie de la littérature marocaine, arabe et berbère*, in-16, 250 p., Plon, 1947.

L'auteur a réuni en ces quelques pages un choix assez heureux d'œuvres du folklore nord-africain, principalement contes et poèmes. L'ensemble est assez plaisant bien que, pour les non-initiés que nous sommes, il puisse tout d'abord sembler monotone. La littérature arabe, en effet, « strictement formelle », surtout en poésie, ne recherche pas la profondeur ; elle est avant tout descriptive, le cœur n'y a guère de part. Elle a surtout une valeur de document, assez caractéristique d'une époque, d'une civilisation, d'une région. Quelques extraits d'historiens arabes clôturent l'ouvrage. Nous avons là une occasion passagère de prendre contact avec une littérature méconnue, et cependant pleine d'attraits.

H. B.

R. Gobillot : *Chartres* (Les hauts lieux de la chrétienté). In-12, 220 p. Casterman, 1947.

Les amis de Chartres trouveront en ce gracieux volume un exposé historique, architectural et spécifiquement artistique, amorçant une anthologie des plus belles pages sur la cathédrale, tirées de vingt-neuf auteurs. Par un spécialiste et un technicien, conservateur au musée de Chartres.

A. D.

P. Deschamps : *Eglises romanes de France* (France et Français). In-8°, 65 pages, 53 illustrations, M. Didier, 1948.

L'auteur s'est proposé simplement — et il y a parfaitement réussi — à montrer comment l'ensemble de ces constructions, d'une unité remarquable malgré une variété d'expression qui tient du prodige, d'une logique constructive impeccable et d'un art qui fait le lit aux constructions d'ordre ogival qui vont venir, s'insère avec éclat dans le patrimoine artistique de la nation.

H. B.

E. Orsini, *L'idéale croisière* (le tour du monde en réalisations ardentes au service de Jésus-Christ), préface du P. Marmoiton, 12 × 19, 233 p., 75 fr., éd. Notre-Dame, Nîmes, 1947.

Voici une manière tout ingénieuse et fervente d'intéresser notre prière au salut du monde, dans une perspective missionnaire. Il s'agit de pro-

longer l'action de grâces qui suit la communion sacramentelle par un voyage en esprit (la pensée et la prière sont plus promptes que les ondes) dans les différents pays d'Asie, d'Océanie, d'Amérique, d'Afrique et d'Europe. Ces brèves élévations sont des « prières sur des paysages », sur ceux qu'offrent la nature ou la vision des habitants de ces contrées. Les 135 voyages spirituels qui nous sont proposés sont si variés que jamais la monotonie n'est à craindre. Cette façon inédite de prier suppose ou suscite un sens catholique et missionnaire qu'on ne saurait trop encourager.

Louis Soubigou.

Cita et Suzanne Malard, *Le Dieu vivant chez les jeunes* (drame en quatre journées), 12 × 19, 205 p., Union des Œuvres, Paris, 1947.

Madame et Mademoiselle Malard poursuivent leur admirable apostolat par cette nouvelle adaptation du « Dieu vivant », déjà célèbre tant sous sa forme radiophonique que dans sa version scénique. Les auteurs ont cherché à saisir les jeunes en leur laissant presque tous les rôles. Il a fallu quelques innovations, l'intervention de personnages inédits et aussi quelques rajustements de langage. Tout cela est fait avec un tact parfait. Cette adaptation émouvante ne peut manquer d'impressionner très fortement les âmes droites des jeunes acteurs et celles de tous les spectateurs, jeunes ou vieux. Ils y trouveront un aliment pour leur foi au Christ Rédempteur, qu'ils auront suivi dans ses mystères du dimanche des Rameaux, du Jeudi-Saint, du Vendredi-Saint et de Pâques.

Louis Soubigou.

W. Somerset-Maughan, *Le fil du rasoir* (Feux croisés). Traduit de l'anglais par R. L. Oungre. In-12, 305 p., Plon, 1946.

Un jeune aviateur américain, au retour de la première guerre, où il a frôlé la mort de près, sacrifie une situation mondaine des plus flatteuses à la recherche du sens de la vie. La « flânerie » où son inquiétude l'entraîne, se nourrit d'abondantes lectures, coupées des travaux manuels les plus durs dans les mines du Nord et une ferme d'Allemagne. Un voyage au long cours l'amène dans les Indes où il devient le disciple des « yogis ». Il revient en France, riche de sagesse orientale et nanti du charisme des miracles. Il échoue cependant auprès d'une amie d'enfance tombée, à la suite de malheurs domestiques, dans la crapule. Cet échec le détermine à une vie de détachement absolu au milieu de la vie trépidante d'une Amérique en plein essor. L'itinéraire spirituel de Larry est analysé d'une manière fort ingénieuse, par de violents contrastes avec des amis qu'il fréquente. Larry est un idéaliste dont le mysticisme frise sans cesse une décevante singularité : il est dangereux de s'engager sans guide dans les voies de la spiritualité.

A. S.

Larigaudie (Guy de) : *Yug* ;
— *Yug en terres inconnues*. (Coll. « Le feu de camp »), 2 vol. in-16, 160 p. chacun, de Gigord, 1946.

Le nom de Guy de Larigaudie a pris pour la jeunesse le même éclat que celui de Péguy pour les plus grands. Sa mort au front dès le début de la dernière guerre lui a fait une auréole bien méritée d'héroïsme et ses récits d'aventures, surtout celui de sa randonnée automobile en Birmanie,

donne aux rares écrits qu'il eut le temps de composer une valeur de symbole qui ne sera pas perdue. Dans les contes ici présentés la fantaisie s'est donné quelque droit, mais le fond reste identique : sous une trame plaisante d'aventures on retrouve toujours l'appel aux juvéniles vertus. Les bibliothèques de jeunes s'enrichissent de deux titres bien attirants.

H. B.

Mazo de la Roche, *Jeunesse de Renny* (Feux croisés, Ames et terres étrangères). Roman traduit de l'anglais par S. Sallard. In-16, 309 pages, Plon, 1947.

La mode est aux romans d'Amérique : en temps de restrictions, c'est prendre contact à moindres frais avec nos amis d'Outre-Atlantique. Renny appartient à une riche famille bourgeoise, sur laquelle règle l'altière et pittoresque figure de l'aïeule A. Witeoak.

Aucune préoccupation métaphysique ne trouble le bien-être de la famille, où se meurent, à côté de préoccupations plus mesquines, les amours déçues d'une jeune fille, où s'étalent les frasques de Renny en vacances, lâché en pleine nature et bouillonnant de jeunesse. Ses initiations à la vie lui attirent de la part de ses parents, teintés de puritanisme, plus d'indulgence que de sévérité. La vieille grand'mère pourtant fort malmenée en ces mois de détente, s'attendrit au départ de son petit-fils pour le collège : quel beau garçon ! Il était bien de son sang.

Jeunesse de Renny nous peint au vif un grand garçon d'Amérique, de famille aisée, qui mènera bientôt la guerre comme il a mené ses dernières vacances.

A. S.

J. Buzancais, *La république des foulards verts*, 201 p.

P. de Latil, *Le camp du monde*, 248 p.

E. Lebreton-Martin, *La patrouille des loutres*, 205 p., 3 vol. in-8° cour. (Collection l'Équipée), Librairie de l'Arc, 1947.

Voici les trois premiers titres d'une nouvelle Série, l'Équipée, éditée par la Librairie de l'Arc, qui revêtent toutes les qualités du roman scout, en mariant l'aventure aux vertus de la vie en équipe, foi chrétienne, bonne humeur, soutien mutuel, persévérance.

Fait remarquable, des thèmes un peu usés comme la vie des contrebandiers en montagne ou des scènes d'alpinisme *(Le camp du monde)* ou l'organisation d'une vie de naufragés *(La république des foulards verts)*, assaisonnés à la sauce scout, en sont tout renouvelés et on a en les lisant l'impression du neuf. Mais ces petits livres ne bornent pas là leur intérêt : P. de Latil, qui, du reste, dirige la Collection, résout un superbe problème d'alpinisme, en montrant comment un petit groupe de jeunes, non entraîné, mais bien commandé, peut arriver à hisser sur une crête de plus de 2.000 mètres une croix de bois pesant 70 kilogs. Quant au roman de Lebreton-Martin, inspiré par Baden-Powell lui-même, il entre à sa manière dans l'histoire en marquant les débuts du scoutisme. — Trois titres recommandés aux Aumôniers des groupements de Jeunes.

H. B.

Nihil obstat : Vesontione, die 23 Februarii 1950 A. Drouet, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1950. — 1er trimestre n° 931 Bon d'impression 3.209

OUVRAGES RECENSÉS

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR L'IMPRIMERIE DE L'EST A BESANÇON